الفلسفة المعاصرة

اتجاهاتها وأشهر روادها



أ.د/ فتحى محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة كفر الشيخ

الفلسفة المعاصرة

اتجاهاتها وأشهر روادها

أ. د / فتحي محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة كفر الشيخ

رقم الإيداع 14728\ 2016
الترقيم الدولي\1-4072-90-977-978

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾

صدق الله العظيم

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أسرتي الكريمة

زينة الحياة الدنيا (و، ر، أ، م)

تصدير

لقد رسمت الروح المعاصرة خطوطها العريضة بإثارتها قضايا وموضوعات شتى اقتضاها الواقع العملي، إن هذه الروح تعبر عن نفسها من خلال مذاهب واتجاهات فلسفية كبرى قامت لمحاربة كل فكر نظري مجرد لا يتصل بالواقع العملي ـ في حين أن هذه الأفكار المجردة والمذاهب المثالية هي علامة بارزة على تألق العقل الإنساني وتفرده وتميزه عن غيره من سائر المخلوقات ــ فالحركة الوجودية والبرجماتية والمذهب الحدسي وغيرها بذلت كل طاقاتها للقضاء على الميتافيزيقا والفلسفات المثالية. ومن ثم فقد جاء هذا المؤلف وقد حوي موضوعات عامة للكافة وموضوعات أخرى للمتخصصين في الفلسفة، والكتاب في جملته يناقش قدراً معقولاً من الأفكار المعاصرة والمذاهب الفلسفية الشائعة عند أشهر روادها.

وأخيراً نقول إن الأعمال البشرية بطبيعتها ناقصة مهما كانت دقتها بدليل أنها متغيرة ولا تبقى على حالها وهذا العمل الفلسفي الذي بين أيديكم هو محاولة جادة لا أدعي فيها الكمال لنفسي، فالكمال لله وحده وللمعصومين، فإن كنت قد أصبت فهذا فضل من الله سبحانه وتعالى وإن كنت قد أخطأت فمن نفسي ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

أ . د. فتحي محمد نبيه شعبان

الفصل الأول

الاتجاهات الفلسفية المعاصرة

أولاً: الفلسفة البرجماتية:

إن الفلسفة البرجماتية تهتم اهتماماً كبيراً بالعمل المفيد النافع. وإن الفكرة التي لا تتحقق عملياً تعد فكرة باطلة لا جدوى منها، وينبغي استبعادها. وقد تحدد الاتجاه البرجماتي أو العملي أولاً على يد الفيلسوف الأمريكي [تشارلس ساندرس بيرس 1839 – 1914] "فاتشارلس بيرس" على هذا النحو يعد المؤسس الحقيقي للمذهب البرجماتي في مقال له بعنوان "كيف نوضح أفكارنا" وهو في هذا البحث يقرر أن تصورنا لموضوع ما، هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار ونتائج عملية ليس إلا. ومعنى هذا أن معيار الحقيقة هو العمل الفعال وليس الحكم العقلي. وهذا معناه كذلك أن العمل مبدأ مطلق مما يترتب عليه أن يتصف العالم بالتنوع والتفسير لأن البرجماتية مذهب كثري يرى العالم متكثراً ويعارض الأحادية والجبرية. وهنا يتوقف مستقبل العالم على فعل الكائنات التي تحدد مصيره. وهو فعل متكثر أيضاً أي متعدد بتعدد الكائنات. ومن هنا سوف نلاحظ أن أفكار بيرس كانت عبارة عن مدخل أو مقدمات بدأ منها وليم جيمس(1). ويرى بيرس أن فكرتنا عن أي شيء إنما هي عبارة عن الفكرة التي نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء. فليست معتقداتنا في نظر بيرس سوى قواعد للعمل أو السلوك، وليس التفكير برمته سوى نقطة بداية أو مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية. ووفقاً لذلك فإننا إذا أردنا أن نكفل لأنة فكرة من أفكارنا أكبر قدر مستطاع من الوضوح والجلاء، فليس علينا سوى أن ننظر إلى الآثار العملية التي نتصور تمخضها عن تلك الفكرة، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التي نتوقع حدوثها نتيجة لها، وما عساه أن

---

[1]) دكتور عبد الوهاب جعفر ـ **مقالات الفكر الفلسفي** [دار المعرفة الجامعية 1990] ص : 482.

يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حساباً لها.[2] وبكلمات قليلة يمكننا القول بأن البرجماتية تنظر إلى النتائج العملية المفيدة التي تترتب عن الفكرة. ومن هنا فإن الفكرة يمكن الحكم عليها بالصدق بقدر مطابقتها للواقع.

إن الاتجاه البرجماتي كما يتصوره "جيمس" هو الاتجاه الذي يستبعد تماماً المبادئ والمقولات والتصورات المفروضة لكي يتجه نحو الآثار والوقائع والنتائج المستقبلية. وهذا الاتجاه بالإضافة إلى ذلك ليس مذهباً بل هو منهج أي أداة للبحث نستعين بها في تغيير صفحة الواقع.

ولذا فهو يعارض النزعات العقلية لأنه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود في ذاتها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل مطلق يخضع له الواقع. فالحقيقة صفة للفكرة أو حدث تتعرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة.

ومن هنا يمكننا التأكيد على أن فلسفة وليم جيمس فلسفة تجريبية متطرفة لأنها تعارض الفلسفات المثالية، كما يمكن التأكيد على أن الواقع البرجماتي هو واقع متكثر يتصف بالتعدد والتغير ويتجه نحو المستقبل.

فالحقيقة جزئية زمانية وديناميكية في نفس الوقت. وهنا ثمة تقارب بين "جيمس" وبين المذاهب التي لا تؤمن إلا بالجزئي ولا تتعلق إلا بالمشخص.[3] وعلى هذا النحو فإن البرجماتية بهذه الطريقة تعارض المذاهب الميتافيزيقية المجردة وذلك لعجز هذه المذاهب عن النظر في النتائج العملية التي تنشأ عن الأفكار الصادقة. وقد مثل "شارلس بيرس" و "وليم جيمس" هذا المذهب البرجماتي أصدق تمثيل في الفلسفة المعاصرة.

---

[2]) دكتور زكريا إبراهيم ــ **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ــ الطبعة الأولى [دار مصر للطباعة 1968] ص : 32.

[3]) دكتور عبد الوهاب جعفر ــ **مقالات الفكر الفلسفي** ص : 483.

ثانياً: الترانسندتالية:

إن الحركة الترانسندتالية قد ضمت بأمريكا كما يرى بورتر اتجاهاً أفلاطونياً جديداً يرجع في العادة إلى أفلوطين باعتباره المؤسس الحقيقي له. ويؤمن هذا المذهب بأن الطبيعة تعبر عن العقل، وتعد القوانين الطبيعية تجسيد للمبادئ الأخلاقية. ورأي وجود قوة سامية ومتعالية أيضاً ـ وإن كانت شخصية توجد في عالم الطبيعة. وكما أعلن "أمرسون" فإن القانون الأخلاقي يسري في جوف الطبيعة بأكملها. ولكي يفهم كيف يعمل الكون من الداخل فإن الحاجة تدعو إلى إدراك حدسي يساعدنا على النفاذ في صميمه، إلى ما وراء ما يستبين ويظهر من الظواهر الطبيعية. ولا يمكن للاستدلال النسقي، أو النتائج العلمية التعرض لما هو أكثر من الحجج الحاضرة والتعريف بالوقائع، ومن ثم فهناك حاجة إلى الرؤيا المباشرة للواقع، فكل من يستبعد المذهب التجريبي فإن الحقيقة تتكشف له، أي ذلك الذي يستبعد العالم الخارجي بوصفه "حلماً وشبحاً" حيث أن الطبيعة روحانية وإلهية. ولما كان العالم الخارجي عبارة عن جزء من الطبيعة، فإنه يحمل أيضاً قبساً إلهياً وقيمة ترانسندتالية. يقول أمرسون "إن الطبيعة بكاملها تمثل العقل الإنساني مجازاً " وفي جوف الكل روح الكل، ومن هنا فلو نظرنا خارجنا، وفهمنا أنفسنا أو الطبيعة، ستتكشف الحقيقة الأساسية لأي باحث يتحلى بالصبر وشدة الحساسية"(4). إذن فأفلوطين يعد المؤسس الحقيقي للحركة الترانسندتالية بأمريكا. وهذه الحركة الترانسندتالية تنظر إلى الطبيعة على أنها تعبير عن العقل، كما تنظر إلى القوانين الطبيعية على أنها تجسيم للمبادئ الأخلاقية. وتبعاً للترانسندتالية فإن القانون الأخلاقي يوجد في قلب الطبيعة. والإدراك الحدسي يساعد على النفاذ في صميم الكون، ولكي يفهم كيف يعمل هذا الكون من الداخل، إذن فهناك حاجة إلى الرؤيا المباشرة للواقع.

---

(4)Porter Burton – **The good Life** [Collier Macmillan Publishers, London 1980] P: 151.

ــ بيرتون بورتر ــ **الحياة الكريمة** ــ الجزء الثاني ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992]ص: 51.

ويظن أحياناً أنه يوجد تعارض بين الترانسندتالية والنزعة الطبيعية، لإصرارها على أنه يوجد واقع مفارق للطبيعة يوجد وراء العالم الفيزيائي، ويمكن التخلي عن هذا الموقف، وبالذات إذا اعتقد أن هناك هوية شديدة بين النزعة الطبيعية والمذهب المادي، ولكن لما كانت الحركة الترانسندتالية ترى أن في الطبيعة روحاً في داخلها، فإنها قد تحولت إلى نوع من النزعة الطبيعية الروحانية المنزع. إذ يعد الاعتقاد بالامرئيات نوعاً من الإيمان بوجود جوهر إلهي للطبيعة. " فكل شيء في الطبيعة يشتمل على قوى الطبيعة برمتها، والأشياء كلها قد اخترعت من خامة خفية "غير مرئية" واحدة فالروح كامنة في الطبيعة، وتسكن أو تحتل كل موضوع فيها، وليست قوة منفصلة خارجها.[5]

Everything in nature contains all the powers of nature. Everything is made nature residing in every part, not a separate force behind it.

تلك كانت نبذة سريعة حول طبيعة النزعة الترانسندتالية ولا نريد أن نتوسع في تفاصيل هذه الترانسندتالية.

ثالثاً: الحركة الوجودية في الفلسفة المعاصرة:

الوجودية:

يعد تاريخ الوجودية تاريخ عاصف منذ بدايتها في القرن التاسع عشر حتى ازدهارها في منتصف القرن العشرين وقد وصفت الوجودية بأنها عبارة عن مزج من سوداوية الشمال وإباحية باريس، وبرغم الانتقادات العديدة التي انبعثت من الكنيسة ومن الجماعات أيضاً فإن الوجودية قد حظيت بإعجاب وتأييد الكافة.

([5]) **Ibid** PP: 151 – 152.

ـــ **الترجمة** ص : 52.

وعادة ما ينظر إلى "سورين كيركجارد" Soren Kierkegaard [1813 – 55] على أنه مؤسس الوجودية التأليهية، وإن كان "بليز باسكال" [62 – 1623] Blaise Pascal قد سبق له تصور الكثير من شواغلها، وبصفة عامة يعتبر "فردريش نيتشه" [1844 – 1900] Friedrich Nietzsche كمؤسس للفرع اللاديني من الوجودية.

وبطبيعة الحال وفي القرن العشرين تشتمل قائمة الفلاسفة الوجوديين على أسماء "مارتين هايدجر" Martin Heidegger [1889 – 1976] و "كارل ياسبرز" Karl Haspers [1883 – 1969]، و "جابريل مارسيل" Gabriel Marcel [1889 – 1973]، و "جان بول سارتر" Jean-Paul Sarter [1905 – 1980]. ويعد هذا التعبير عن المعتقدات الوجودية في صورة أدبية ركناً متمماً للحركة دائماً [6]. ولسنا بحاجة إلى ذكر أسماء الأدباء الذين ينتسبون إلى الحركة الوجودية.

إن الوجودية تنطلق أساساً من المنظور العيني للكائن البشري الحق في تعينه وفردانيته مثلما هو موجود في "الهنا" Here and Now، والآن ومن ثم فإن الوجودية تزدري كل ما هو مجرد وبعيد عن الوجود الشخصي الكثيف.

وعندما ننطلق من مستوى الكائنات البشرية في العالم، بأن نحاول أن نفهم ما يقابل الإنسان ويواجهه كوجه من حقيقته النفسانية، فإننا ننقاد إلى أحد جوانب الفلسفة الوجودية. ولما كانت طريقة الإنسان في الوجود قد جعلته على وعي بلا وجوده في ختام المطاف، فإنه يتبنى موقفاً يقوده إلى العمل من أجل أن يحقق ذاته. وتؤكد الوجودية أنه من الحق أنه يتعين عليه أن يعمل لأنه لن يصبح كائناً بشرياً، أو خليقاً بهذه الصفة، إلا إذا فعل ذلك، لأن الفشل في تحقيق الاختيار إنما

([6])**Ibid** P: 211.

ــ **الترجمة** ص: 124

هو الفشل في تحقيق إنسانيته، إن ذلك الذي يجعل الكائنات البشرية تحقق ذاتها أساساً ينشأ من اختياراتهم المشخصة: وعلى حد قول سارتر "فنحن نتاج أفعالنا" The sum of our actions ونخلق أنفسنا بفضل ما نقدمه من التزامات. فأفعالنا ليست نتاج أي شخصية مجردة، ولكن شخصيتنا نتاج أفعالنا.

وعندما نختار فإننا نضع حدود ذواتنا ونتحمل مسئولية نوع الشخص الذي نتحول إليه، فالمسئولية تجئ أساساً كنتيجة للاختيار.

لقد ميز سارتر بين حالة كينونة الأشياء وكينونة البشر، إنه يؤكد ويقرر أن الأشياء تحمل خصائصها الأساسية عندما تأتي إلى الوجود. والمثل الذي ذكره سارتر لتصوير هذه المسألة هو "فتاحة الورق" فهذه الفتاحة يجب أن يكون شكلها قد ارتسم في ذهن مخترعها قبل أن توجد، وبمجرد وجودها، فإنها لم تنمو وتتحول إلى شيء آخر غير ما يعني بكلمة "فتاحة الورق" أما بالنسبة للبشر فإن الأمر على عكس ذلك تماماً، فإنها [الكائنات البشرية] توجد أولاً ثم تضع بعد ذلك ماهيتها باختياراتها وأفعالها، فالوجودية تنظر إلى البشر على أنهم مجموعة أفعالهم. فالوجودية ترفض جميع صور الحتمية، كما طبقت على الإنسان مفضلين قصر استعمال التفكير السببي أو العلي على الأشياء ذات الخصائص الثانية وحدها، والوجودية أيضاً تنكر نظريات الطبيعة الإنسانية برمتها، لأن النظر إلى الإنسان على أنه يملك طبيعة خاصة عندما يأتي إلى الوجود سيحوله إلى شيء سبقت ماهيتة وجوده. والإنسان في نظر الوجودية هو عبارة عن حصيلة أفعاله.[7]

إذا كنا قد تحدثنا عن موقف الوجودية من الوجود والماهية من حيث أن وجود الإنسان يسبق ماهيته، وهذا على عكس الأشياء حيث

---

(7) **Ibid** PP: 214 – 215.

ـــ **الترجمة** ص: 127 ـ 128

أن ماهيتها تسبق وجودها فيتعين علينا الآن أن نتحدث عن "المنهج الوجودي".

إن الوجودية لا تثق على الإطلاق في المناهج التجريبية والعقلية، وتعتقد بأن التجريبي عندما يستعين بتقنيات المنهج العملي، فإنه يظل مشاهداً بعيداً لا يغوص أبداً في صميم بحثه، ويشيد الوجودي بالباحث الذي ينطلق من الصفر ولا يعير اهتماماً للبحوث التي سبقته.

وكان الاسم الأول الذي أطلق على المنهج الوجودي هو المنهج الفنومنولوجي، ولقد صاغه مختلف الوجوديين على أشكال مختلفة، فمثلاً اعتبره جبريل مارسيل تركيزاً على أولوية التجربة على الفكر المحض. وعرفه هايدجر بأنه تحليل لكيفية كشف الوجود نفسه للوعي، وعلى ما يبدو فإن المنهج الوجودي في معناه هو الإدراك الحدسي للوجود الأساسي لكل ما يصادفه وعينا في عالم الظواهر.

وتعتمد الوجودية على المنهج الفنومنولوجي لفهم الأحوال الإنسانية ومختلف الظواهر التابعة للعدم والوجود والحرية والأصالة والالتزام وغير ذلك.

إن الوجودية تنظر إلى الإحساسات والمشاعر والحالات الوجدانية عموماً على أنها أسمى من العقل، ومن هنا فإنهم لا يسعون إلى محاولة البرهنة على صدق أفكارهم بإتباع القياس المنطقي أو الاعتماد على تعاريف ضعيفة أو استعمال مقص المنطق عند تحديد معانيها، بل أنهم يحاولون إثارة الاهتمامات الشخصية بالاستثارة الشاعرية. وتنزع الوجودية إلى استثارة إدراكنا الوجداني والذاتي للحقيقة بواسطة الإثارة المباشرة الفورية، بدلاً من النزوع إلى العقلانية. وعندما نصغي على الدوام ونزعن للعقل، فإننا في نفس الوقت نتخلى عن حريتنا، لأننا عندئذ سنعجز عن التفكير أو العمل تبعاً لمشيئتنا، ونكتفي بإتباع ما يمليه العقل، فالوجودية تعتقد بأنه

ينبغي علينا أن نتحرر من أصفاد العقل إذا أردنا أن نحقق وجودنا بصورة كاملة، يعني علينا أن نكون أحراراً للعمل على نحو عقلي أو لا عقلي تبعاً لما نشاء. وعند الوجودية أيضاً أننا سنكون مجرد آلات لا تتصل بأي صلة ولا تمت إلى البشرية بأية علاقة إذا أذعنا واتبعنا المنطق.

وفي نظر الوجودي فإن الفعل لكي يصدر عنا ويحتسب فعلاً وينسب إلينا لابد أن يكون اندفاعياً وتلقائياً.

وبهذا تضع الوجودية المشاعر فوق العقل، والذاتية فوق الموضوعية، وتنحاز نحو الفنومنولوجية بدلاً من انحيازها نحو التجريبية أو المذهب العقلي عندما أعطى اهتماماً على التجربة المباشرة للوجود الإنساني وفضلها على النظريات المحضة التي نشتق بواسطتها موضع الإنسان في الكون. تؤكد الوجودية أنه بالاعتماد على هذه السبل سيتحقق فهمنا للحالة الإنسانية، وما ينتابها من جزع، وبما يتم إدراكنا فيها من موانع يضعها اللاوجود، ومكوناتها التي تدعونا إلى القيام بالالتزامات، وبذلك نهتدي إلى تحقيق إنسانيتنا وفرديتنا. فلابد من أن نواجه العدم.[8] تلك هي طبيعة الوجودية التي ترفض الاهتمام بالتفكير النظري المجرد، وتركز على جانب الاحساسات والمشاعر. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نؤكد على أن هذه الطبيعة التي تقوم على الإحساسات والمشاعر في الإنسان قد انبعثت على يد الفيلسوف "جان جاك روسو" في القرن الثامن عشر.

رابعاً: النزعة المثالية عند جوزايا رويس:

والجدير بالذكر أن فلسفة هيجل كان لها عظيم الأثر على فلسفة جوزايا رويس[*]، يقول رويس:"يوجد في التاريخ الفلسفي

([8]) **Ibid** PP: 215 – 219.

ـــ **الترجمة** ص : 128 – 133.

(*) ولد في كاليفورنيا، وهو أهم الناطقين بلسان المذهب المثالي في أمريكا إبان الفترة الواقعة بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الأولى، وهو غزير الإنتاج، وقد كتب في أسلوب دعا سانتيانا إلى أن يصف مؤلفاته بأنها" كالنهر إبان فيضانه"، ولقد سلم حتى سانتيانا نفسه بأن "بعض المبادئ

المتأخر هيجليان: أحدهما المثالي العنيد، في إصراره العام والمثمر على الحقائق الأصلية العظمى للمثالية؛ والآخر هيجل الفني في "المنطق".[9] ويقول أيضا:"ولدينا الإيمان بالحياة؛ ونريد أن نمتدح هذا الإيمان على نحو عقلي."[10] ففلسفة هيجل إذن في نظر رويس ينظر إليها على نحوين، المثالية من جهة، والعملية الجدلية من جهة أخرى، وفيما يلي توضيح المثالية عند رويس، وهي المثالية التي يزعُم فيها أنه لم يتأثر فيها بهيجل.

1ـ المثالية عند جوزايا رويس:

كان جوزايا رويس هو الفيلسوف المثالي الأول خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا في موطنه الأمريكي وحده، بل كذلك بالنسبة إلى دنيا الفلسفة على إطلاقها إبان تلك الفترة.[11] فرويس يعد إذن أشهر فيلسوف أمريكي من أتباع المذهب المثالي. وتشبه فلسفته من بعض وجوهها الفلسفة المثالية المطلقة التي قال بها برادلي.[12] والمثالية أو التصورية عند رويس كما عند غيره تبدأ من الأفكار قبل الأشياء وبهذا المعنى العام تقابل النزعة الأخرى الغامضة التي يطلق عليها الواقعية.[13] يقول رويس: "وإذا كانت الواقعية صائبة، لذا فإن

الواضحة والممكنات الأولية قد طفت. تارة تظهر وجهاً وتارة تظهر وجهاً آخر كأنها شظايا الخشب طافية على النهر إبان فيضانه." [الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ــ بيروت ــ لبنان] ص: 170 ــ 171].

(9) Royce Josiah **The religious aspect of philosophy** [Boston and New York 1913] p: x.

ــ جوزايا رويس **الجانب الديني للفلسفة** ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي [المجلس الأعلى للثقافة 2000] ص 25.

(10) Royce Josiah **The spirit of modern philosophy** [Boton and New York , Houghton Mifflin Company 1892] PP: 1 – 2. Available from www.google.com [accessed 27th August 2014].

11) وليام أرنست هوكنج ــ **معنى الخلود في الخبرات الإنسانية** ــ ترجمة مترى أمين ــ مراجعة محمد على العريان ــ مقدمة بقلم الدكتور زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2015] ص:1.

12) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي [لجنة التأليف والترجمة والنشر 1936] ص: 62.

13) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** ص: 177.

الأفكار تصبح مستقلة في وجودها العام عن موضوعاتها الواقعية المفترضة بينما هذه الأخيرة هي من الأفكار".[14] ويقول أيضاً:" بهذه النظرة، أفقنا من حلم الواقعية، وأدركنا أن الوجود مهما يكن من شيء ليس مستقلاً عن الأفكار التي تشير إليه".[15] تعبر هذه الكلمات عن نزعة رويس المثالية وازدرائه للواقعية التي تجعل للأشياء الخارجية وجوداً مستقلاً عن الأفكار. بينما عند رويس فالأمر مختلف تماماً حيث لا استقلال ولا انفصال بين الأفكار وما تشير إليه من موضوعات خارجية.

لقد تناول رويس المثالية بعمق شديد على نحو رائع في كتابه الشهير "العالم والفرد" وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات، لاحظ رويس فيها أن المثالية تتسم بسمتين رئيستين، وفي عبارة هامة يقول:" الأولى، أن اهتمامنا بطبيعة الوجود، والعلاقة بين الفكرة والوجود توجد بكل وضوح في نظرية عن الطريقة التي تكتسب بها الأفكار معناها الخاص. ثانياً، ونظريتنا عن طبيعة المعنى توجد في تعريف عن شروط الإرادة والهدف. حقاً، لن نقول، إن إرادتنا تحدث أفكارنا. وإنما نقول، والآن أفكارنا تجسد إرادتنا بصورة ناقصة. وأن العالم الحقيقي يجسد تماماً إرادتنا الكلية".[16] إن هاتين الصفتين للمثالية اللتين لاحظهما رويس يوضحان أنه يعارض الواقعية فهو يبدأ من الأفكار ولا ينظر إليها كما هو الحال في الواقعية على أنها منفصلة عن الأشياء الخارجية فتصور طبيعة الوجود والعلاقة بين الفكرة والوجود وهي السمة الأولى للمثالية تؤكد وجود ارتباط بين الوجود والفكرة وهو ما يوجد في نظرية تكتسب فيها الأفكار معناها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن النظرية الخاصة بطبيعة المعنى والتي توجد في تعريف عن شروط الإرادة والهدف توضح هي الأخرى روح المثالية، إنها الصفة الثانية التي تجعل الأفكار طريقنا إلى العالم الفعلي. وهذا ما أخفقت فيه الواقعية.

---

(14) Royce Josiah **The world and the individual [**The Macmillan Company1900**]** P: 265.
(15) **Ibid P:** 266.
(16) **Ibid** P: 37.

بدأ رويس فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية، فذكر أنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل، بل إن كل فكرة تتضمن، بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية، نوعاً من الفعل؛ أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات.[17] يقول رويس:" أن أفكاركم العقلية Intelligent ideas للأشياء لا تتألف على الإطلاق من مجرد صور للأشياء، وإنما تتضمن دائماً الوعي بكيف تقومون بالعمل نحو الأشياء التي لديكم أفكاراً عنها."[18] ويعني رويس بكلمة "فكرة" حالة من الوعي إما بسيطة أو مركبة، وينظر إليها كتعبير أو تجسيد جزئي لغرض شعوري مفرد. ويؤكد أن الفكرة تظهر في الوعي بوصفها دلالة لفعل الإرادة.[19] وأن الفكرة عند رويس كواقعة يمكن أن تظهر دائماً لتمثل واقعة توجد خارج ذاتها. ولكن الصفة الأولية التي تجعلها فكرة ليست صفتها الممثلة هذه، فليست مسئوليتها المستمرة كوجود خارج ذاتها، وإنما صفتها الباطنية كتحقق نسبي كغاية [أي كتمثيل لتحقق جزئي للغاية] الذي تحتل فيها الفكرة مكاناً في الوعي اللحظي.[20] والمثالية عند رويس كما هو واضح تتمثل في القيام بالفعل والعمل نحو الأشياء التي لدينا عنها أفكاراً. والإشارة إلى الفكرة هكذا إنما تعبر أيضاً عن المثالية.

إن الفكرة في نظر رويس هي حالة للعقل، أو مركب من الحالات، أي حينما تظهر بصورة واعية ينظر لها كتجسد كامل نسبي، ولذا فهي بالفعل ينظر لها كتحقق جزئي لغرض. والآن فإن هذا الغرض طالما أنه يحصل على تجسد واعي حاضر في محتويات وفي صورة حالة مركبة سميت بالفكرة، فإنه يشكل ما نطلق عليه بالمعنى الباطن للفكرة. أو لكي نكرر، فإن الحالة أو المركب من الحالات تسمى بالفكرة التي تظهر للوعي للتعبير عنها وعلى العموم بالرغم من

---

[17]) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 62 ــ 63.

([18]) Royce Josiah – **The world and the individual** P: 22.

([19]) **Ibid** PP: 22 – 23.

([20]) **Ibid** PP: 23 – 24.

التحقق الكامل للغرض.(21) فالمثالية تتضح هنا من خلال تعريف رويس للفكرة على هذا النحو بأنها حالة عقلية وعند ظهورها فإنها ينظر إليها بوصفها تجسد كامل على نحو نسبي ومن ثم فهي فعلاً منظوراً إليها بوصفها تحقق جزئي لغرض، والغرض الذي ينطوي على تجسد في محتويات وفي صورة حالة مركبة هي الفكرة يؤلف المعنى الباطن للفكرة.

وللفكرة عند رويس معنيان، معنى ظاهر وآخر باطن، فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارج عنها. غير أن ذلك الشيء الذي يدل عليه المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها.(22) وفي نظر رويس أن لُب الفلسفة السليمة هو الدراسة الواضحة للمعنى؛ يقول أن هناك نمطين من المعنى: خارجياً وداخلياً، فالمعنى الخارجي لأي شيء هو في العلاقات التي تربط بينه وبين سائر الأشياء. ولقد دافع رويس عما هو معروف بنظرية العلاقات الداخلية، ولكن يجب ألا نخلط هذا برأيه القائل بأن العلاقات التي تربط الشيء بسواه هي التي تؤلف معناه الخارجي؛ وأن فكرة رويس لتصبح أكثر وضوحاً عندما يقول بأن معنى الشيء الخارجي يعتمد كلية على معناه الداخلي، أي أن العلاقة التي تربط الشيء بسواه من الأشياء الأخرى تتوقف على طبيعة الشيء نفسها. إن معنى الشيء الداخلي يتألف من الطريقة الخاصة التي بها "يجسد الهدف"، فإذا ما سلمنا معه بهذا الجهاز التمهيدي، مضى رويس يناقش في إسهاب كيف أن تجسيد الأهداف هو العلامة على وجود "القوى العاقلة" ومعيارها. ويبين أن الماهية الداخلية لأي شيء من الأشياء عقلية.(23) والملاحظ من هذا أن المثالية عند رويس تعارض الواقعية، فالأفكار ليست منفصلة عن

---

(21) **Ibid** PP; 24 – 25.

22) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 62 ــ 63.

23) **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ــ نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها دكتور زكي نجيب محمود [دار القلم ــ بيروت ــ لبنان] ص: 171.

الوجود الواقعي. ويؤكد ذلك المعنى أن الفكرة تنقسم إلى معنيين، معنى ظاهر وآخر باطن، إذ أن المعنى الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، والمعنى الظاهر هو ما تشير إليه من شيء خارجي.

ورأى رويس أن حقيقة أي شيء تدل عليها فكرة من الأفكار هي تحقيق المعنى الباطن الذي تنطوي عليه تلك الفكرة، ويلزم منه أيضاً أن تحقيق الغاية التي ينطوي عليها باطن فكرة من الأفكار ـ أي تحقيقها في إدراك من الإدراكات ـــ يكوّن في نظر رويس حقيقة الشيء الذي هو موضوع هذه الفكرة. أما أن الغاية من الشيء قد تحققت بالفعل أو لم تتحقق فأمر يُرجع فيه إلى الفكرة ذاتها، لأن الفكرة بهذا المعنى ـ تحمل في نفسها الغاية المقصود منها، كما تحمل في نفسها إرادتها. وقد انتهى هذا الأسلوب من البحث برويس إلى القول بأن الفكر حياة شعورية، وأن في هذه الحياة أفكاراً، وأن كل فكرة منها ترمي إلى غاية، وأن الغايات التي ترمي الأفكار إلى تحقيقها تتحقق بالفعل، أو "تتجسّم" في الأشياء الخارجية التي تدل عليها الأفكار. فالوجود "معناه الظهور في العالم الخارجي بما يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذي تتضمنه وحدة فكرية منظمة"، لأن الحقيقة بمعناها الكامل يجب أن تتحقق فيها معاني الأفكار جميعاً. ولهذا يلزم أن نفترض أن المعاني الجزئية [الأفكار المتناهية] داخلة في هذه الوحدة الفكرية المنتظمة الكاملة وأن الغايات التي ترمي إليها هذه الأفكار مندرجة تحت غاية واحدة جامعة لها كلها ـــ تلك الغاية التي لا يحققها سوى الوجود بأسره.[24]

ولقد أدار رويس فلسفته المثالية تلك، حول محاولة أراد بها أن يوفق بين الذات المطلقة "الله" التي تستغرق الوجود كله، بكل ما فيه من أفراد، وبين أن يكون للذوات الفردية وجودها المتميز. أما الذات المطلقة فهي عنده الكون بأسره، الذي هو في حقيقته كائن حي واحد، فهو بمثابة عقل واحد، أو روح واحد عظيم، تجيء هذه الكائنات

---

[24]) أ. وولف ـــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ـــ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ص: 63 ـــ 64.

الفردية كلها ـ بما في ذلك أفراد الإنسان ـ وكأنها لحظات منه، لكنني أنا الإنسان الفرد، المنحصر في ذاتي وفي تيار خبرتي كما أحسه في دخيلة نفسي، كيف أعلم بذلك العقل اللامتناهي المحيط بكل شيء وبكل إنسان؟ يجيب رويس عن سؤال كهذا بأنه ما على السائل إلا أن يتأمل ذاته فاحصاً، فإذا هو بإزاء ذات لا تستطيع أن تدرك لحظتها الراهنة إلا إذا أضافت إليها شيئاً من الذاكرة وشيئاً من الخيال، وإلا فهل كنت أستطيع ـ مثلاً ـ أن أمسك بقلمي لأكتب هذه الأسطر، ما لم يكن في قدرتي ما أرتد به إلى معلومات عندي سابقة، وما أمد به النظر إلى تسلسل فكري سيتحقق على مدى فترة من الزمن آتية؟ نعم إنك تستطيع أن تحدق بالبصر فيما أمامك الآن، حتى تملأ حاستك منه، لكن ذلك لن يكون "إدراكاً" إلا إذا ربطته بما سبقه في ماض ذهب، وبما سيلحقه في مقبل آت، ولكنك ما إن تأخذ في توسعة الدائرة من هذه اللحظة الراهنة إلى ما قبلها وما بعدها، حتى تراك قد انطلقت لا تعرف أين تقف، إلا أن ترسل الفكر إلى ما لا نهاية له، إلى الأزل الذي لم يبدأ في لحظة بذاتها، وإلى الأبد الذي لن ينتهي عند لحظة بذاتها، إلى ما أسميناه بالذات المطلقة.[25]

على أن تلك الذات المطلقة الشاملة لكل شيء، ليس من شأنها ـ عند جوزايا رويس ـ أن تمحو وجود الأفراد في وجودها، إذ أن رويس كان حريصاً أشد الحرص على ألا تنمحي الشخصية الإنسانية بأية صورة من الصور، برغم أنها جزء من الذات المطلقة، لكن كيف نستطيع المحافظة على الشخصية الإنسانية إلا إذا جعلنا الخلود من نصيبها، أعني إلا إذا جعلناها ـ كالذات المطلقة نفسها ـ أبدية، لا يتقيد وجودها بهذه اللحظة أو تلك من لحظات الزمن، ذلك لأننا لو قلنا إن الذات المفردة الجزئية قد ولدت بعد أن لم تكن، وستموت لتصير إلى عدم، كان معنى قولنا هذا أن تلك الذات المفردة رهينة فترة محدودة، هي الفترة الممتدة من ميلادها إلى موتها، وأما قبل ذلك، وأما بعد ذلك،

---

[25]) وليام أرنست هوكنج ـ **معنى الخلود في الخبرات الإنسانية** ـ ترجمة مترى أمين ـ مراجعة محمد على العريان ـ مقدمة بقلم الدكتور زكي نجيب محمود ص: 1ـ 2 .

فهي منسابة في الوجود بغير شخصية خاصة تميزها، وذلك ما لم يرد أن يقوله جوزايا رويس.[26]

ستقول: وهل يريدنا إذن أن نجعل ذوات الأفراد أبدية ـ أعني أن نجعلها كائنات لا متناهية ـ تماماً كما نجعل الذات المطلقة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأي فرق بين المطلقة والجزئية؟ وهنا يلجأ رويس إلى التشبه بمسلسلات الأعداد، يوضح الأعداد الطبيعية 1، 2، 3، 4... إلى مالا نهاية تستطيع أن تولد مسلسلات فرعية لا نهاية لها، لكل منها طابع فريد متميز، وع ذلك فكل منها يمتد إلى مالا نهاية. فلا تستطيع أن تولد مسلسلة من الأعداد الفردية، ومسلسلة أخرى من الأعداد الزوجية، ومسلسلة ثالثة تجري هكذا: 2، 4، 8، 16.... الخ، ومسلسلة رابعة تجري هكذا: 3، 9، 27، 81 الخ، وهكذا وهكذا، فمن ذلك نرى كيف أن السلسلة العددية التي هي فروع تفرعت عن ذلك الأصل، هي أيضاً لا متناهية، دون أن يكون في ذلك تناقض ـ فقل شيئاً كهذا في الذات اللامتناهية المطلقة، وفي الذوات اللامتناهية التي هي أجزاء منها وقوع لها، فالفرد خالد خلود الكل، دون أن يتم التطابق بين الفرد والكل.[27]

2 ــ الأخلاق عند رويس:

لقد أشار رويس إلى أن الفلسفة المثالية ليست مذهباً غريباً عن الحياة ولكنها على صلة وثيقة بالقضايا الأكثر عملية؛ وذلك الدين بالإضافة إلى الحياة اليومية، ولديها الكثير مما يكتسب من اتحاد الحق في الأخلاق بنظرية فلسفية عن العالم الحقيقي.[28] ويقول: "إنني مؤمن بالأبدي، والسعي للأبدي. وكما في المعايير الأخلاقية، بخاصة، أنا لا أحب مجرد الاغتراب الروحي المتوحش، وتشويش العقل المتصل بالمثل الأخلاقية الشائعة الآن أيضاً ــ وأريد أن أعرف

---

[26]) **المرجع السابق** ص: 2.

[27]) **المرجع السابق** ص: 2 ـ 3.

([28]) Royce Josiah – **The Philosophy of Loyalty** [The Macmillan company 1908] P: ix.

الطريق الذي يؤدي إلى اتجاهات الحياة الإنسانية العملية، حتى لو اثبت ذلك الطريق بأنه طويل ولانهاية له.[29] من هنا تختلف نظرة رويس للأخلاق عن نظرة البرجماتيين وبخاصة جيمس، يقول جيمس: "من المستحيل أن يوجد من الناحية الدوجماطيقية كفلسفة أخلاقية شيئاً يحرز تقدماً. فنحن جميعاً نتعاون في تحديد محتوى الفلسفة الأخلاقية بالقدر الذي نسهم به في الحياة الأخلاقية للبشر. وبكلمات أخرى، لا يمكن أن توجد حقيقة نهائية في الأخلاق بأكثر مما في الطبيعيات."[30] فالأخلاق التي دعا إليها رويس تتسم بالمثالية، لذا فهي تختلف عن الأخلاق عند جيمس، فهذا الأخير يرفض رفضاً تاماً أن تستمد الأخلاق من مبادئ مجردة، ويرفض وجود حقائق نهائية في الأخلاق.

وعلى صعيد المقارنة بين الأخلاق المثالية التي أرساها رويس والأخلاق البرجماتية التي دعا إليها جيمس فقد رأى هذا الأخير أن الخطوة الأولى في الفلسفة الأخلاقية تتبدى في أنها لا يمكن أن تتحقق إذن في مجرد الطبيعة العضوية "طبيعة الأشياء". فليست العلاقات الأخلاقية أو القانون الأخلاقي يمكن أن يتأرجح في فراغ. توجد فقط البيئة التي يمكن أن يشعر بها العقل. وليس العالم المؤلف من مجرد الوقائع الفيزيائية يمكن أن يكون العالم الممكن الذي تطبق فيه القضايا الأخلاقية.[31] فإذا كان جيمس يزدري الأخلاق التي أطلق عليها دوجماطيقية واعتبر أنها لا تحقق تقدماً على الإطلاق وأن الأخلاق كالعلم الطبيعي لا تتضمن حقيقة نهائية، فإن رويس يؤكد منذ البداية بأن المثالية ليست غريبة عن الحياة وإنها متصلة بالحياة العملية.

رأى جيمس أن العلم الأخلاقي شأنه شأن العلم الفيزيائي تماماً، وبدلاً من استنتاجه كله مرة واحدة من مبادئ مجردة، ينبغي

([29]) **Ibid** pp: 10 –11.
([30]) James William – **Essays On Faith and Morals** [New York , London, Toronto 1949]. P: 184.
([31]) **Ibid** P: 190.

ببساطة إخضاعه للزمن وأن يكون مستعداً لتعديل نتائجها من حين لآخر. وافتراض طبيعة في كلا العلوم هي دائماً قبول الآراء الحقيقية عموماً والنظام المعياري الحق الذي يؤمن به الرأي العام؛ وبالتأكيد فإنه من الحماقة بالنسبة لكثير منا، أن ننتقد بمفردنا ونهدف إلى الأصالة في الأخلاق كما هو الحال في الفيزياء.[32] يقول جيمس:" وبالجملة، إذن، ينبغي أن نستنتج أن فلسفة الأخلاق تكون مستحيلة على الطراز القديم بالمعنى المطلق للكلمة. وأن فيلسوف الأخلاق ينبغي أن ينتظر الوقائع في كل مكان. والمفكر المبدع للمثل الآتية لا يعرف متى، أو كيف تنمو إحساساته، والسؤال المتصل بأي المثل المتصارعة سوف يقدم الكون الأفضل إذن ويمكن أن توجد إجابته فقط عبر معاونة خبرة الناس الآخرين."[33] بينما يقول رويس:" أن الإيمان بالتاريخ هو بداية الحكمة الخلاقة. فأنا أحب الحكمة وأريد الحصول عليها." [34] وخلاصة القول إذن أن الأخلاق عند رويس تختلف عن الأخلاق عند جيمس، ففي حين يزدري جيمس الأخلاق التي تصدر عن مبادئ مجردة ويعتبر أن الأخلاق الحقة تخضع للزمن...إلخ فإن رويس يسعى إلى إيجاد أخلاق مثالية ترتبط بالحياة العملية. ولننصرف الآن إلى مناقشة الأخلاق المثالية عند رويس والمتمثلة في مبدأ الإخلاص.

أعلن جوزايا رويس في مقدمة كتابه عن الإخلاص بأن كلمة إخلاص كلمة قديمة، وهامة في نظره أيضاً؛ وأن الفكرة العامة للإخلاص لا تزال أقدم من كلمة إخلاص. لكن هذه الفكرة كانت دائماً مشوشة في عقول الناس بسبب ارتباطها بروابط اجتماعية وتقليدية.[35] والإخلاص كما عرفه رويس فهو التحقيق للقانون الأخلاقي كله وإننا نستطيع بكل ثقة إدراك الإخلاص. فالعدالة، والمحبة، والحكمة، والروح، هي كلها تعريف لمصطلحات توضح الإخلاص. وسيعني الإخلاص طبقاً لهذا التعريف المبدئي: أولاً التفاني

([32]) **Ibid** P: 208.

([33]) **Ibid** PP: 208 – 209.

([34]) Royce Josiah **The spirit of modern philosophy** P: viii.

.([35]) Royce Josiah – **The Philosophy of Loyalty** P: vii

والإخلاص العملي الدائم لشخص نحو قضية ما. والإنسان يتصف بالإخلاص عندما يكون لديه القضية التي تجعله يتسم بالإخلاص؛ وثانياً يخلص لذاته إرادياً ودائماً إلى هذه القضية؛ وثالثاً عندما يعبر عن إخلاصه بطريقة دائمة وعملية عن طريق العمل بثبات في خدمة قضيته.[36] فالإخلاص هو المبدأ الأساسي للأخلاق عند رويس، ووفقاً للمثالية فإن هذا المبدأ هو مبدأ مثالي، إذ أن فكرة الإخلاص تنطلق من الشخص نحو قضية يؤمن بها ويكرس نفسه له.

والإخلاص بالنسبة لوجودنا العادي يقوم بدور مزدوج فهو يقودنا خارج ذواتنا فيطلعنا على القضية التي تدعو للخدمة, وإلى داخل ذواتنا للإرادة التي تبتهج بعمل هذه الخدمة. وحيث يوجد موضوع للإخلاص، يوجد إذن وحدة لذوات مختلفة داخل حياة واحدة. هذا الاتحاد يشكل القضية التي قد نكون فيها حقاً أوفياء، لو أن هذا هو موقفه.[37] يقول رويس:"الإخلاص خير، وخير أقصى. فإذا استطعت أنا نفسي أن أجد قضية قيّمة، فلا ينبغي لعيني أن ترى ولا لساني أن يتكلم إلا بما تأمر به القضية وتحتفظ به. ولكن هذا الخير الخاص بالإخلاص ذاته ليس امتيازاً خاص لي؛ أو خير لي وحدي. إنه خير إنساني كلي. لأنه بكل بساطة ثمرة التناغم بين الذات والعالم ــ مثل هذا التناغم بوصفه الوحيد يمكن أن يرضي أي كائن بشري".[38] إن المبدأ الأساسي في الأخلاق عند رويس يقوم إذن بالتأليف والتوحيد بين الظاهر والباطن بين القضية والإرادة والذات والعالم. ومن هنا فإن المبدأ الأساسي في الأخلاق عند رويس يتسم بأنه كلي وشامل.

إن كينونتنا المنقسمة في نظر رويس في حاجة للمصالحة مع ذاتها؛ ونضالاً طويلاً من أجل الوحدة. وعالمها الجواني وعالمها البراني هما بطبيعة الحال في حالة حرب. وبعد ذلك فإنها تريد كلاً من العالمين. وتريدهما لتصبح واحدة. وعلى أي حال فالوحدة فقط تؤسس الإخلاص فينا، والإخلاص الذي يبحث عن الذات الداخلية يعزز

---

(36) **Ibid** PP: 15 – 17.
(37) **Ibid** PP: 42 , 51 – 53.
(38) **Ibid** P: 123.

ويسمو حتى عن طريق الفعل ذاته الخاص بالنظرة الخارجية والنظرة التصاعدية من الخدمة والطاعة، هذا الإخلاص يوحد بين العاطفة الخاصة والانسجام الخارجي في حياة واحدة. وهذا هو جوهر الإخلاص ذاته. الإخلاص خير لجميع الناس. إنه في كل إنسان يعد خيراً حقيقياً شأنه شأن إخلاصي الذي يمكن أن يتحقق في. وإذا بحثت حقاً عن قضية ما، وقضية قيمة، فما هي القضية التي يمكن أن تكون أكثر قيمة من قضية الإخلاص للإخلاص.[39] يقول رويس: "وهنا بالنسبة لي فإن الوحدة يجب ألا تتوقف على الداخل والخارج فحسب، وإنما هي دفعة من اتحاد الحياة الإنسانية بأسرها. وما ينبغي أن يكون سعياً لذاتي يجب أن يكون على نحو واضح إذن سعياً لعالمي ككل".[40] فالمبدأ الأساسي إذن يقوم على الوحدة، الوحدة بين الداخل والخارج، الوحدة التي توحد الإنسانية في كل متكامل، والوحدة التي ينادي بها رويس تؤسس الإخلاص لأنها تقضي على الانقسام والصراع بين الظاهر والباطن في كينونتنا. وباختصار يدعو رويس إلى الإخلاص للإخلاص ذاته. هذا هو مبدأ المثالية عند رويس الذي يقود إلى الإخلاص للإخلاص.

وخلاصة هذا كله فإن الإخلاص عند رويس يعني تفاني المرء في خدمة مبدأ من المبادئ يعتبره فوق الاعتبار النفسي؛ فإن إخلاصه لهذا المبدأ لا يحول بينه وبين احترامه لغيره من الناس الذين يخلصون أيضاً لمبادئهم؛ بل على العكس يدفعه إلى العمل معهم ومؤازرتهم كلما وجدت روح الإخلاص إلى نفسه سبيلا. فإنه يكون قد أخلص لا لمبدئه الخاص فحسب بل لمبدأ الإخلاص من حيث هو. هذا هو "الإخلاص للإخلاص" الذي يرجو رويس أن يذيع وينتشر وتتحقق بذيوعه وانتشاره "الجماعة الإنسانية الكبرى" ويزول بفضله كل شقاق وعداوة بين الأمم.[41] تلك هي فلسفة رويس الأخلاقية، إنها الفلسفة التي تقوم على المثالية وإيجاد مصالحة بين الباطن والظاهر.

([39]) **Ibid** PP: 124 – 126.

([40]) **Ibid** PP: 126 – 127.

[41]) أ. وولف ــ **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ــ ترجمة أبو العلا عفيفي ص: 65.

3ـ المثالية عند وليم إرنست هوكنج:

ولنحاول الآن أن ننتقل إلي وليام أرنست هوكنج(•) صاحب المذهب المثالي الذي يشبع فيه إيمان المتدين وعقل الفيلسوف في آن معاً، فالمتدين منه يريد أن يستوثق من خلود الشخصية الإنسانية إلى يوم القيامة، والفيلسوف يريد أن يتصور الكائنات الجزئية جميعاً داخلة في بناء نسقي واحد، فكيف يكون التوفيق بين الجانبين إلا بأن يصطنع ما اصطنعه من ذلك الطراز الفريد من المذاهب المثالية؟[42] ففلسفة هوكنج تنطوي إذن على جانبين أحدهما ديني، والآخر فلسفي.

لقد تعمد وليم أرنست هوكنج أن يربط بين كتابه "معنى الخلود في الخبرات الإنسانية"، وبين كتابه الأول "معنى الله في التجربة الإنسانية" ويهدف الكتابان في نظره إلى تأكيد ما تراه الخبرة الإنسانية في الوقت الحاضر بشأن الأمور التي كثيراً ما تعتبر خارج نطاق المعرفة التجريبية. وإذا لم يعمل الله فعلاً في نطاق الخبرة على نحو يمكن تحديده فإن التأمل لا يهدي إليه، وربما أقلع الإنسان عن التفكير فيه ولا تظهر الحاجة إلى التفكير الفلسفي [وهنا يجرؤ هوكنج على بسط هذا الرأي المناقض] إلا لأن الله خبرة وتجربة، ولأنه يعمل في نطاق الخبرة، ويعرف في نطاق الخبرة عن طريق أعماله.[43] يقول هوكنج: "ولأول وهلة يبدو أن الحديث عن الخلود وما له من

(•) هوكنج وليم أرنست [1837 – 1966] ولد بمدينة كليفلاند أوهايو، كان تلميذاً لجوزايا، وبينما كان معظم الفلاسفة المحترفين في أمريكا ينصرفون في تلك الفترة عن المثالية الفلسفية التي نادى بها رويس، دافع هوكنج عن تلك المثالية ببلاغة جعلته عاملاً ذا دلالة في التاريخ العقلي الأمريكي، وكان تأثيره قوياً بصفة خاصة في الدوائر الدينية واللاهوتية. ومن أهم كتبه:"معنى الله في التجربة الإنساني" [1912] و "الطبيعة الإنسانية وإعادة تكوينها" [1923].
وكان هوكنج فيلسوفاً محترفاً، كرس كثيراً من النشاط وأثر تأثيراً ملحوظاً خارج الدائرة الأكاديمية، وربما كان كتابه "بعثات التبشير تراجع نفسها" [1932] خير مثل على ذلك، ولكنه نشر أيضاً كتابات مثل مشكلة حرية الصحافة، والروح المعنوية وقت الحرب، وشئون السياسة الدولية. [أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ص: 394.

42) وليام أرنست هوكنج ــ **معنى الخلود في الخبرات الإنسانية** ــ ترجمة مترى أمين مراجعة محمد على العريان تقديم زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2015] ص: 3.

43) وليام أرنست هوكنج ــ **معنى الخلود في الخبرات الإنسانية** ــ ترجمة مترى أمين مراجعة محمد على العريان تقديم زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2015] ص:7.

معنى في الخبرات البشرية أقل ملاءمة من الحديث عن الله في هذه الناحية".[44] ويقول أيضاً: "من المسلم به عامة أن فكرة الخلود لها معنى حالي. وليس هذا ما أعنيه فحسب وإنما أعني أكثر منه بكثير. أما عن الفكرة، فإنها تؤثر حقاً بشكل مباشر في المجال الزمني للحياة الشعورية كلها، إذ أن السلوك البشري كله يقوم على أساس فكرة المنظور الزمني نحو المستقبل. فالأحقاب الأولى من الحياة البشرية تتطلع إلى مستقبل لا ينتهي ـ ولا أقول مستقبلاً لا نهائياً بالتأكيد، وإنما هو ببساطة مستقبل غير مغلق. وطبقاً لهذا المعنى الإنكاري في شكله، الخصب الغني في موضوعه، فإن منظر الزمن البشري الطبيعي يضم بين دفتيه المستقبل كله".[45] تعبر هذه الكلمات عن نزعة هوكنج المثالية التي تأثر فيها بفلسفة رويس المثالية.

وكتاب هوكنج "معني الخلود في الخبرات الإنسانية" كما يذكر الدكتور زكي نجيب محمود هو أحد مؤلفات هوكنج التي حاول بها أن يبسط فلسفته التي يصون بها كيان الكائن المطلق وكيان الكائن المفرد في آن واحد؟. بهذا الكتاب يريد أن يبين أنه من خلال خبراتنا كما تجري في دخائل نفوسنا نستطيع أن نتحقق من خلود الإنسان, أي إن الإنسان إذا زعم لنفسه الخلود من الموت, فهو لا يحتاج في تأييد زعمه ذاك إلي نبأ يأتيه من خارج نفسه, بل كل ما يحتاج إليه في ذاك هو أن ينطوي علي ذات نفسه فاحصاً محللاً مستشهداً بما يقع عليه هناك من شواهد؛ وإذا الخلود نتيجة محتومة لا شك في صدقها. [46] ففلسفة هوكنج إذن تتضمن كيانين منسجمين، كيان الكائن المطلق وكيان الكائن المفرد. كما أن خلود الإنسان يمكن التحقق منه من خلال خبراتنا الباطنية. فالقول بوجود كيانين منسجمين وممتزجين والقول بوجود خبرات داخلية تؤكد فكرة الخلود نقول أن هذه كلها علامات على مثالية هوكنج.

---

44) **المرجع السابق** ص:8.

45) **المرجع السابق** ص: 8 ـ 9.

46) **المرجع السابق** ص: 3.

ويوجز لنا الدكتور زكي نجيب محمود مثالية هوكنج على نحو رائع في العبارات الآتية: فإحساس الحي بحياته لا يبدأ عند لحظة معلومة, ولا ينتهي عند لحظة معلومة, فأنت لا تعرف نفسك إلا حياً, أما متى بدأت هذه الحياة فمهما تحاول العودة بالذاكرة, فلن تذكر أبداً متى بدأت, وأما متى تنتهي فكذلك لن تكون أنت هناك بجسمك هذا وملكاتك هذه حين يحين الموت, لتعلم متى تنتهي. إن الذين يعلمون متى بدأت حياتك ومتى تنتهي هم الناس الآخرون, الذين يرونك من الخارج كما يرون سائر الأشياء, أما أنت، أنت الذي تري نفسك من الداخل، فلا تري لوعيك الدافق المتصل بداية ولا نهاية، إن الذي يموت هو دائما "الآخر" وليس "أنا"، فما دامت هذه "الأنا" قائمة تدرك وتعي، فهي ليست ميتة، وإذا ماتت فليست هي بالمدركة ولا الواعية، ومعني ذلك كله هو أن نظر الإنسان إلي نفسه من باطن، لا يدله علي الموت، وإنما دلالته الوحيدة هي علي حياة مستمرة، لا يعرف لها بداية ولا يعرف لها نهاية.[47] فباطن الإنسان يحمله إلى الإيمان بالخلود، أما من الخارج فإنه يدله على الموت.

ويسعى الدكتور زكي نجيب محمود إلى إلقاء مزيد من الضوء حول مثالية هوكنج فيقول: "وقد تسألني: ولماذا أحصر نفسي فأكون كالنعامة التي تدفن رأسها في الرمل لتتقي رؤية الخطر؟ لماذا لا أمد بصري إلي خارج نفسي لأري الناس الآخرين والموت يدركهم، فأعلم أن أفراد الناس صائرون إلي فناء, وأن الخلود أسطورة من أساطير الحالمين".[48] ويقول أيضاً: "وأجيبك ـ متقمصاً روح هوكنج ولو إلى حين قصير ـ فأقول إن ثمة طريقتين في لغة الفلاسفة وهم يحدثونك عن الإنسان وموقفه حيال العالم الطبيعي الذي يحيط به، وإن كل طريقة من هاتين الطريقتين تجعل للموت معنى يختلف عن معناه عند من يتبعون الطريقة الأخرى، فالفيلسوف إما أن يلغي وجود الذات الإنسانية ليجعلها جزءاً من أجزاء الطبيعة، لا فرق بينها وبين قبضة من الرمل أو هبة من الريح، وعندئذ يكون الموت معناه بعثرة

---

[47]) **المرجع السابق** ص: 3 ـ 4.
[48]) **المرجع السابق** ص: 4.

لذرات الإنسان وسط ذرات الطبيعة الأخرى، وإما أن يلغي وجود الطبيعة ليجعلها جزءاً من الذات بحيث لا تكون الطبيعة إلا إدراكات عند مدركيها، وعندئذ يكون معنى الموت هو تغير يطرأ على الحياة الإدراكية، أعني أن الموت عندئذ يكون انتقالاً من عالم إدراكي إلى عالم إدراكي آخر، دون أن يتغير العالم الطبيعي في قليل أو كثير".[49]

وبعبارة أخرى ربما كانت أجلى وأوضح. إنك إذا عددت وجودك وجوداً بدنياً ولا شيء غير ذلك، فإن موتك معناه أن يطرأ تغير على أوضاع حفنة من الذرات المادية، فبدل أن تكون هذه الذرة هنا لصيقة بغيرها في مكانها هذا، تصبح هناك لصيقة بمجموعة أخرى، وأما إذا عددت وجودك وعياً داخلياً تشعر به إذا تأملت ذاتك من باطن، فإن الموت ـ بالمعنى الذي يبصره الناس في الآخرين ـ لن يكون له عندك ما يدل عليه. هاتان زاويتان للنظر، لكننا نلاحظ فيهما أن إحداهما تعتمد على الأخرى، على حين أن هذه الأخرى تستطيع أن تستقل بذاتها، فالقائل بأن الذات الإنسانية جزء من الطبيعة المادية، تتبعثر فيها بعد الموت، إنما يقول ذلك مستنداً إلى إدراك واع في نفسه، على حين أن القائل بأن الذات الإنسانية وعي، لا مادة، لا يحتاج في قوله هذا إلى طبيعة مادية تسنده، وإذن فمن حقنا أن نجعل لإحدى زاويتي النظر أولوية على زميلتها، وصاحبة الأولوية هي تلك التي ترى الحياة تياراً من الوعي، ليس له نقطة ابتداء ـ في الإدراك ـ ولا نقطة انتهاء.[50]

صحيح أن هذا الوعي تطرأ عليه حالات متعاقبة، تجيء منها حالة وتذهب حالة، فأنا الآن مبتهج فرحان، وكنت منذ لحظة مبتئساً حزيناً، لكن هذه الحالات التي تولد وتفني، ليست هي "الذات" التي تكون متقبلة لتلك الحالات، فالحالات فانية، والذات باقية ـ وهذا هو معنى قولنا إن الإنسان في مجرى خبرته الداخلية لا يعرف الموت،

[49]) **المرجع السابق** ص: 4.
[50]) **المرجع السابق** ص: 4 ـ 5.

فالشاهد عنده هو أنه خالد، حتى وإن وصفه الواصفون بالموت والفناء.[51]

على أن ذلك وجه واحد من أوجه الخلود المتحقق للأفراد، ووجه آخر هو فيما يبدعه الإنسان ويخلقه ليبقى: من أين يجيء الشاعر بشعره، والمفكر بفكره؟ هل يمدّ الشاعر ذراعه إلى كلمات القاموس ليملأ منها قبضته ثم ينثرها على الورق في عقد منظوم فإذا هي قصيدة؟ أو هل يمد بصره إلى عالم الغيب، فإذا القصائد هناك مرصوصة على الرفوف، فما عليه إلا أن يهبط بإحداها إلى دنيا البشر؟ إنه لو كان الأمر كذلك. لكان ما هناك هو ما هنالك، وكل ما حدث من تغير هو أننا نقلنا شيئاً من عالم الإمكان إلى عالم الفعل، من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، من عالم الخفاء إلى عالم العقلانية والظهور، لكن لا، فليس الأمر كذلك، بل إن الشاعر يخلق شيئاً من عدم، وذلك دليل على أن عالم الشهادة ليس هو كل ما بين أيدينا من عوالم، فهنالك عالم الفكر، وعالم الفن، هنالك عالم الروح المبدع الخلاق، ومن ثم فهنالك ـ إن لم يكن الخلود بنصه وفصه ـ إمكان الخلود لذوى الخلد والإبداع.[52]

إنهم ليقولون أحياناً إن القيمة كل القيمة هي لبقاء الجنس، وأما الأفراد فكأوراق الشجرة في فصل الخريف، تسقط عنها، ليعود غيرها في الربيع، والشجرة أمام هذه الأوراق الذابلة ثم المتجددة، باقية، وهكذا يبقى الجنس بالنسبة لأفراده، نعم إنهم ليقولون ذلك أحياناً، وهم حتى بهذا القول يثبتون الخلود، يثبتونه للجنس إن لم يثبتوه للأفراد، لكن هل صحيح أن الفرد لجنسه؟ أليس الأصح هو أن الجنس بأفراده؟ فإذا كان ثمة خلود، فلهؤلاء الأفراد أنفسهم، الذين لولاهم لما كان جنس ولا أجناس.[53]

---

[51]) **المرجع السابق** ص: 5.
[52]) **المرجع السابق** ص: 5 ـ 6.
[53]) **المرجع السابق** ص: 6.

ونخلص مما تقدم أن هوكنج لم يهدف من وراء كتابه "معني الخلود" إلا إلى إقامة الإيمان على أساس عقلي أو بمعنى آخر التوفيق والتأليف بين الدين والفلسفة، وهذه عملية سادة العصور الوسطي. لكنه أخطأ الهدف ، فصحيح أنه تأثر برويس تأثراً شديداً إلا أنه لم يستطع أن يؤسس مثالية على نحو سليم على غرار أستاذه. والسؤال الذي يفرض نفسه علينا الآن هو هل الإنسان بمجرد أن ينطوي على ذاته ويتأملها يدرك أنه كائن خالد؟ هذه مسألة لا تقنع ولا ترضي.

لقد أعلن ألبرت اشفيتسر في كتابه الشهير "فلسفة الحضارة" أن الخطأ الذي وضعت الفلسفة اليونانية نفسها فيه هو التسليم الناشئ عن استغراق الإنسان داخل ذاته فكانت النتيجة هي انحلال الحضارة القديمة، وقياساً على ذلك فإن هوكنج لم يفلت من هذا المصير. إنه لم يكن في استطاعته أن يقدم نظريه متينة في معني الخلود.

الفصل الثانى

النزعة اللاعقلانية فى فلسفة وليم جيمس

مقدمة

لقد غمرت اللاعقلانية بظلالها العديد من الفلسفات المعاصرة منها فلسفة وليم جيمس صاحب المذهب العملي وهنري برجسون صاحب المذهب الحدسي وغيرهما من المعاصرين. وترجع النزعة اللاعقلانية في أصولها إلى القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو وهو فيلسوف عصر التنوير الذي أبرز دور العناصر اللاعقلانية في الإنسان من مشاعر وعواطف وميول ورغبات وكل ما ليس بعقلي، فلمس ببصيرته الإنسان الحق الجوهر مناهضاً بذلك التيارات العقلانية التي سادت الفلسفة منذ أقدم عصورها وبخاصة فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وأتباعه العقليين. لقد شكلت هذه النزعة اللاعقلانية النابعة أصلاً من روسو النزعة الرومانتيكية فيما بعد في القرن التاسع عشر. الذي ظهر فيه داروين وعلوم الحياة عموماً.

لقد كان القرن التاسع عشر الذي نهضت منه علوم الحياة [البيولوجيا] والذي لم ير في الإنسان اختلافاً في الطبيعة عن الحيوان بقدر ما رأى اختلافاً في النوع والدرجة فقط، واقعاً تحت تأثير داروين. حيث أصبح العقل اليوم أداة عملية للحياة البيولوجية في العمل، والنجاح في ميدان العمل فحسب. ومن هنا تبرز النزعة اللاعقلانية التي تخضع الحقيقة للعمل وتخترعها اختراعاً، وتقيسها بمقياس النجاح أو المنفعة. وذلك بعد أن كانت الحقيقة هي حقيقة في ذاتها ولذاتها بغض النظر عن منفعتها ونجاحها ودون أن تختلق اختلاقاً.

إن العقل في فلسفة جيمس أصبح خاضعاً للعمل الذي يؤدي إلى نتائج ناجحة ومن ثم فهي فلسفة نفعية، وجيمس لا يتطلع إلى

حقائق ثابتة مطلقة على غرار العقليين وإنما يتطلع إلى عالم متغير مفتوح ومستقبل واعد، ومن ثم فهي فلسفة رومانتيكية لأنها تتسم بالحيوية والصيرورة.

اللاعقلانية وتطور النظرة البرجماتية

أولاً: اللاعقلانية ونشأة البرجماتية وتطورها:

إن الحركة البرجماتية قديمة جداً تضرب بجذورها في الماضي البعيد، إنها فلسفة لا عقلية تركز على العمل والنتائج العملية المفيدة، والعقل في إطار البرجماتية أداة للعمل والمحافظة على الحياة. ويعد وليم جيمس(*) المؤسس الحقيقي للبرجماتية. إنه استمد إلهامه على نحو كبير من تشارلز بيرس، الفيلسوف الذي أفل نجمه في ظل تغيير حياة خاصة منعزلة.(54) إن البرجماتية لم تظهر في أوضح

(*) ولد وليم جيمس في 11 يناير 1842 بنيويورك، ثم التحق بمدارس نيويورك وهو في التاسعة ولم تعجبه تلك المدارس فسافرت الأسرة إلى أوربا وتنقل وليم في مدارس لندن وباريس وجنيف. وهناك التحق بالكلية المحلية في بولونيا سنة 1856، وبعد ذلك بسنتين غادرت الأسرة بولونيا متجهة إلى جنيف حيث التحق بالكلية هناك. وفي سنة 1860 ذهبت الأسرة إلى بون بألمانيا وكانت هذه الرحلة أول فرصة لوليم لأن يتعلم اللغة الألمانية، وكان قد أتقن اللغة الفرنسية اللاتينية وبعض العلوم الطبيعية. لكنه كشف في هذه المرحلة كراهيته للرياضة والمنطق وشعر أنه ضعيف فيهما. وقد دخل وليم مدرسة لونس العلمية قسم الكيمياء بهارفارد، وكانت سنه التاسعة عشرة، وقد ترك وليم قسم الكيمياء وذلك لأنه لم يكن متقدماً فيه واتجه نحو قسم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بالمدرسة. وفي عام 1867عين طبيباً بالمستشفى العام لمسا تشوستش. وحصل على شهادة الدكتوراه في سنة 1869. وعمل مدرساً في علم وظائف الأعضاء في هارفارد. ولقد أصبح وليم جيمس مدرساً للتاريخ الطبيعي في سنة 1874 ثم مدرساً للتشريح المقارن وفسيولوجية الحيوانات الفقرية، وألقى محاضرات كثيرة عن صلة علم وظائف الأعضاء بعلم النفس. وظل يدرس هذه المواد والموضوعات خمس سنين. وفي سنة 1876 أعطي دروساً في علم النفس الفسيولوجي حيث أسس أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة. وقد تزوج وليم من أليس. وكانت زوجته تقدر ميوله العقلية والشخصية وكانت تشاركه في كل ما يهتم به. ولقد أصبح جيمس أستاذاً مساعداً للفسيولوجيا سنة 1880 ثم أستاذاً مساعداً للفلسفة بهارفارد. وفي سنة 1885 أصبح وليم جيمس أستاذاً للفلسفة. [ينظر دكتور محمود فهمي زيدان ــ **وليم جيمس** ص: 11 ــ 13].

(54) Fuller B. A. G. – **A History Of Philosophy** – I I Revised Edition [New York 1949] P: 462.

صورة لها إلا في نهاية القرن الماضي.(55) فالبرجماتية إذن حركة لا عقلية اتضحت معالمها بكل وضوح في القرن التاسع عشر، لقد ركزت منذ البداية على العمل النافع المفيد الذي يؤدي إلى نتائج مثمرة. ومن ثم وصفت بأنها فلسفة نفعية ورومانتيكية أيضاً.

وبالنظر إلى طبيعة البرجماتية كفلسفة لا عقلية والأصول التي أدت إلى ظهورها ينبغي أن نلاحظ أن الحركة البرجماتية قد اشتملت على آثار مختلفة ومتنوعة. ولعل من أهمها التجريبية الإنجليزية، والفكر التطوري من النوع الدارويني وانتهاءً ببيرس وديوي. والحقيقة أنه يجب أن نركز النظر على الدارونية، فهذه الأخيرة تتضمن بذرة ما هو أكثر تميزاً في البرجماتية.(56) وقد أرجع جان فال ظهور البرجماتية إلى جملة مؤثرات منها تأثير علم البيولوجي وعلم السيكولوجي والدين ونقد العلم.(57) فالبرجماتية باعتبارها فلسفة يمكن أن ننعتها باللاعقلانية وهذا راجع إلى طبيعتها وإلى بدايتها الأولى من تجريبية وفكر تطوري بالإضافة إلى مؤثرات أخرى كعلم النفس ونقد العلم وغير ذلك.

والنقطة التي نود التركيز عليها هي تأثر جيمس بالتقدم الذي أحرزه علم الأحياء. لقد أثر داروين بعمق في الفكر في نهاية القرن التاسع عشر في كل مكان. وربما كانت البقية الفلسفية الأكثر انتشاراً لهذا التأثير الاتجاه إلى النظر في كل شيء، ومن بينها القياس المنطقي للمجتمع، والتدفق التدريجي من الضمني إلى الصريح على نحو تطوري. [بالرغم من أنه ينبغي أن يدرك أن هذا الاتجاه تلقى فعلاً دفعةً قويةً من الفلسفة الهيجلية.] وأحياناً ينمو هذا النوع من الفلسفة التطورية داخل كوزمولوجيا تفصيلية، كما هو الحال عند برجسون،

---

[55]) جان فال ـ **طريق الفيلسوف** – ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة دكتور أبو العلا عفيفي [مؤسسة سجل العرب1967] ص: 274.

([56]) Alston William P, George Nakhnikian – **Readings in twentieth century philosophy** [the free press of Glencoe – collier-Macmillan limited, London – 1963] pp: 2 – 3.

[57]) جان فال ـ **طريق الفيلسوف** – ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة دكتور أبو العلا عفيفي ص: 274.

وبتأكيده الشديد على "العملية" و"الإبداع". وجيمس لم يستثن من هذا النوع. ولكن بالنسبة لداروين فإن الاستجابة الأكثر تمييزاً للبرجماتية يمكن أن توجد في فكرة العقل البشري كأداة تكيف.[58] وكان من بين التعاليم التي جاءت بها الدارونية في البيولوجيا القول بوجود شيء يدعى الصراع من أجل البقاء، والقول بقيام الأجزاء العضوية في الكائنات الحية بدور هام في هذا الصراع. ومعنى حدوث ارتقاء للعقل هو وجود فائدة له. وبذلك أصبحنا قريبين من الفكرة القائلة بوجود صلة وثيقة بين الحقيقة والنفع.[59] فالعقل أو الذكاء الإنساني عند البرجماتيين أداة تكيف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تطور العقل يهدف إلى المنفعة، وهذا يعبر عن اللاعقلانية والنفعية في الوقت نفسه.

وطبقاً للنظرية الدارونية، فإن أية كائنات حية نراها تنشأ في العالم الذي يحيط بنا نجدها تحيا على حساب المنافسين الضعفاء الأقل غنى؛ ويمكن أن نتساءل دائماً عن هذا الكائن الحي، "ما هي الطاقات التي بفضلها يكون قادراً على أن يحيا؟" والآن، إذا نظرنا إلى الإنسان بتساؤلات من هذا النوع في العقل فمن الواضح أنها ذكاؤه أي هو المسئول بشكل رئيسي. إنها قدرته على الملاحظة، في التأليف، والتصور، والتوقع، واختراع النظم الجديدة التي تزوده بالمرونة المتفردة حيث يستطيع بها أن يعيش، ويعيش أفضل، في داخل تنوع كبير من الظروف. وهكذا، من وجهة النظر هذه يكون من الطبيعي جداً أن ننظر للفكر الإنساني على أنه يتضمن وظيفة بدائية تتيح للكائن البشري أن يشبع احتياجاته في بيئته الطبيعية.[60] إن العقل أو الذكاء هو الأداة التي تكيف الإنسان مع بيئته ويقتصر دوره على الملاحظة والتأليف والإدراك والتوقع واختراع النظم فهذه كلها وسائل تحافظ

([58]) Alston William P, George Nakhnikian – **Readings in twentieth century philosophy** pp: 2.

[59]) جان فال ـ **طريق الفيلسوف** – ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة دكتور أبو العلا عفيفي ص: 274.

([60]) Alston William P, George Nakhnikian – **Readings in twentieth century philosophy** pp: 2 – 3.

على وجوده، ومن هنا فإن الفكر البشري حسبما تؤكده وجهة النظر هذه ينطوي على وظيفة أولية تهدف فقط إلى إشباع احتياجات الإنسان في بيئته الطبيعية. بالتأكيد تتعارض هذه النظرة إلى العقل مع نظرة الفلاسفة العقليين الذين ينسبون إلى العقل وظيفة مفارقة تماماً لطبيعته واحتياجاته الطبيعية.

وخلاصة هذا كله أن البرجماتية بصفة عامة وعند جيمس بخاصة توصف بأنها لا عقلية ونفعية، إنها لا عقلية نظراً لتأثرها بعلوم الحياة، أو الفكر التطوري من النوع الدارويني. لقد تأثرت البرجماتية بالداروينية في النظر إلى العقل البشري على أنه أداة للتكيف، بمعنى أن العقل أو الذكاء هو الأداة التي تكيف الإنسان مع بيئته. وتوصف البرجماتية بأنها نفعية، نظراً لتأثرها بالداروينية التي تؤكد أن تطور العقل يقود إلى المنفعة.

تتضح النزعة اللاعقلانية عند بيرس في تأكيده على دور الصدفة في وقوع الحوادث. أما بيرسون فقد بين أن التصورات العلمية أو الحقائق العلمية ليست تجليات لكيانات مفارقة للتجربة ولكنها اختصارات تصورية توضع من أجل الاختصار والتنظيم في مختصر. وبإيجاز تكمن حقيقتها في فائدتها. وطالما كانت النظرية مفيدة، فإنها تظل حقيقية. والحقيقة هي نفسها قيمة.[61] إن البرجماتية هنا تؤكد على أثر اللاعقلانية، فالمصادفة كما أوضحها بيرس تكشف عن نزعتها اللاعقلانية، إنها عنصر لا عقلي. ومن خارج العقل. والتصورات التي تكلم عنها بيرسون ليست تصورات مجردة مفارقة للواقع المحسوس، فالتصور يعد حقيقياً إذا كان يشير إلى وقائع فعلية. وهذه أيضاً تكشف عن اللاعقلانية في موقف بيرسون. والحقيقة ترتبط عنده بالفائدة أو المنفعة، وحقيقة النظرية تأتي من كونها مفيدة. إننا هنا بإزاء نزعة لا عقلية نفعية سواء في نظرية المصادفة التي قال بها بيرس أو في التصورات العلمية المختصرة التي ترتبط بالفائدة والمنفعة.

([61]) Fuller B. A. G. – **A History Of Philosophy** p: 462

وتؤكد نظرة رنوفييه هي الأخرى على النزعة اللاعقلانية، لقد تكلم عن [المصلحة العلمية] [والمصالح البشرية] ورأى أنهما وحدة واحدة، وأن الإقناع العام يشتمل على صدق وحقيقة النظرية بما في ذلك المتطلبات الأخلاقية والدينية. وبالنظر إلى بيرس وتمشياً مع اللاعقلانية نجد أنه يؤكد على التغير حتى بالنسبة للمبادئ وقوانين المنطق وإن بدت ثابتة فهي متغيرة، إنها تحتوي على مطابقة لمبدأ المنفعة.[62] فالتغير ومبدأ المنفعة وغيرهما تعبير عن النزعة اللاعقلانية والنفعية بالإضافة إلى الرومانتيكية ، فارتباط [المصلحة العلمية] [بالمصلحة البشرية] والنظر إليهما على أنهما وحدة واحدة غير منفصلة عند رنوفييه، والتغير الذي أشار إليه بيرس كلها علامات واضحة على الرومانتيكية، إن هذه العناصر تؤكد على رفض المذاهب الميتافيزيقية المجردة.

لقد انتشرت اللاعقلانية انتشاراً كبيراً، فلم تقتصر على البرجماتيين أو برجسون واتخذت صوراً عديدة أخرى وكلها قامت لاستئصال الميتافيزيقا، منها الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة وغيرهما. وفي كتاب له بعنوان اللغة والحقيقة والمنطق يقول آير:"إن المذهب(•) الميتافيزيقي الذي أيده العقليون، ونبذه التجريبيون، هو القائل بوجود عالم فوق المحسوس الذي هو موضوع للحدس العقلي على نحو مجرد وهو وحده الحقيقي بالكامل. لقد تعاملنا مع هذا المذهب بالفعل صراحة في أثناء هجومنا على الميتافيزيقيا، ورأينا أنه

---

(62) **Ibid** p:463

(•) The metaphysical doctrine which is upheld by rationalists, and rejected by empiricists, is that there exists a suprasensible world which is the object of a purely intellectual intuition and is alone wholly real. We have already dealt with this doctrine explicitly in the course of our attack on metaphysics, and seen that it is not even false but senseless. For no empirical observation could have the slightest tendency to establish any conclusion concerning the properties, or even the existence of a supra-sensible world. And therefore we are entitled to deny the possibility of such a world and to nonsensical the descriptions which have been given of it.

لم يكن خاطئاً فحسب ولكن لا معنى له. ولا يمكن للملاحظة التجريبية أن تتناول أدنى ميل في تأسيس أي استنتاج بشأن الكيفيات، أو حتى وجود عالم غير معقول. وبالتالي يحق لنا أن ننكر إمكانية مثل هذا العالم ورفضه، كأوصاف بلا معنى نسبت له." (63) نلاحظ هنا وجود نزعة لاعقلانية في فلسفة آير وهذا ينطلق من هجومه على الميتافيزيقا.

ثانياً: طبيعة البرجماتية عند جيمس:

ويقودنا البحث في النزعة اللاعقلية إلى النظر بشيء من التفصيل في نقطتين أساسيتين ونعني بهما النزعتين الرومانتيكية والنفعية عند جيمس، والواقع كما سبقت الإشارة أن البرجماتية عموماً قد تأثرت بعدة مؤثرات منها العناصر التجريبية والبيولوجيا والدين ونقد العلم، وكلها شكلت وهيأت النزعة اللاعقلانية عند جيمس بما تنطوي عليه من رومانتيكية ونفعية.

والبرجماتية باختصار كما يقول جيمس "أولاً، منهج؛ وثانياً، نظرية تكوينية لما هو مقصود بالحقيقة." (64) وفي عبارة له عن طبيعة البرجماتية يقول جيمس: "إن القاعدة البرجماتية تتمثل في القول بأن معنى التصور قد يوجد دائماً، إن لم يكن موجود في بعض الجزئيات المحسوسة والتي يشير إليها عندئذ مباشرة في بعض الاختلافات في مجرى الخبرة الإنسانية التي سيجعل وجودها حقيقة." (65) فمعنى التصور حسبما يعلن جيمس ليس موجوداً خارج نطاق

([63]) Ayer A.J **Language truth and logic** [Pelican Books 1971] p:146. Available from www.google.com [accessed 18th November 2011].

([64]) James William – **Pragmatism A new for some old ways of Thinking [Longmans**, Green and CO. 1949**] PP** :65 – 66.

([65]) Jams William – **Some Problems Of Philosophy,** A Beginning of An Introduction to Philosophy [Longmans, Green and Co. London, New York, Toronto 1948] P: 60.

ــ وليم جيمس ــ **بعض مشكلات الفلسفة** ــ ترجمة دكتور محمد فتحي الشنيطي ومراجعة دكتور زكي نجيب محمود [المؤسسة المصرية العامة 1962] ص: 59.

الجزئيات المحسوسة، ومن ثم لا انفصال بين معنى التصور وبين الوقائع الجزئية في العالم المحسوس، ومن هذه الزاوية تكشف اللاعقلانية عن نفسها. ويقول أيضاً: "فالبرجماتي يتشبث بالوقائع، والمشخص، ويلاحظ الحقيقة في عملها في حالات معينة، ويعمم. فالحقيقة عنده، تصبح اسماً مصنفاً لجميع أنواع قيم العمل المحددة في الخبرة".[66] إن هذه النظرة تعبر عن نزعة جيمس اللاعقلانية، فإذا كانت البرجماتية منهج فهي خطة لدراسة الوقائع الفعلية في العالم وهي من هذه الناحية لا عقلية، وإذا كان جيمس قد وصف الحقيقة بأنها نظرية وراثية فذلك يعني عمليات إنتاج الحقائق بشكل مستمر، ومن هذه الناحية أيضاً تتبدى نزعة جيمس اللاعقلانية.

لقد أمكن للعقل الفلسفي في القرن التاسع عشر، أن يعي في وضوح معنى القيمة باعتبارها شيئا مقابلاً للواقعة، ومن ثم اضطر إلي التساؤل حول العلاقة بين الحقيقة والقيمة. هنا اهتدت البرجماتية إلي إجابة قاطعة، وهي مساواة الحقيقة بالقيمة. والأمر بالمثل فيما يتعلق بالخير والجمال. وهو ما يعني أن الحقيقة ذات نفع. فلقد عرف بارتلوه البرجماتية بأنها رومانتيكية نفعية. وما ذكره عن الأهمية التي نسبتها البرجماتية، للاعتقاد، ولقيمة النتائج بالنسبة للأفكار، تبين السر في اعتبارها مذهبا نفعيا. أما طابعها الرومانتيكي فيمكن إدراكه من تأكيدها على معني الوحدة العضوية، ونزعتها الحيوية، والطابع الدينامي للأشياء، وفي قيمة المخاطرة والمصادفة والتعرض للخطر [خصوصا عند جيمس] [67]. فالقيمة والحقيقة والمنفعة كلها عناصر تدخل في صميم عمل البرجماتية، إنها فلسفة لاعقلية. فإذا كانت البرجماتية قد نسبت أهمية للاعتقاد، ولقيمة النتائج بالنسبة للأفكار، فإنها نفعية. ومعني هذا أن الوحدة العضوية، والنزعة الحيوية، والطابع الدينامي للأشياء، كلها عوامل تجعل من البرجماتية أيضاً فلسفة رومانتيكية.

([66])James William – **Pragmatism A new for some old ways of Thinking** [Longmans, Green and CO. 1949] P: 68.

[67]) جان فال ـ **طريق الفيلسوف** – ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة دكتور أبو العلا عفيفي ص : 276– 277.

إن البرجماتية تشير إلى الاختبارات النفعية باعتبارها معياراً للحقيقة. ووليم جيمس يحاجي بالقول في كتابيه"البرجماتية،" و"معنى الحقيقة" بأن الحقيقة اختراع، ونحن نخترعها. والحقيقة وظيفية. إنها شكل من قيمة تتوسط القيم الأخرى في خبرتنا. ولا يمكن أن نتكلم عن أي حقيقة أكثر وإنما حقائق. وكأنه يوجد فقط تساؤل في كل مرة عن استخدام اختبار نفعي لأي حكم، والنظر فقط إلى حالة جزئية وتجربة فردية خاصة.[68] تتبدى هنا بكل وضوح النزعة النفعية، إذ الاختبارات النفعية معيار الحقيقة. كما تتبدى هنا كذلك النزعة اللاعقلانية إذ إن الحقيقة اختراع يخترعها العقل اختراعاً، ونحن نخترعها ولا نكتشفها.

لقد أقام جيمس تقابلاً بين نزعتين**:** النزعة العقلية من جهة والنزعة التجريبية من جهة أخرى، الأولى أحادية، والثانية تبدأ من الجزئيات، وفي حين تتسم النزعة العقلية بالكليات والكونيات ووحدة الأشياء فإن النزعة التجريبية تنطلق من المجموع الذي هو كلي أو تعددي. يقول جيمس:" إن النزعة العقلية هي دائماً أحادية. إنها تنطلق من الكليات والكونيات، وتعزز من وحدة الأشياء. والنزعة التجريبية تنطلق من الأجزاء، وتجعل من الكل مجموعة- ومن ثم لا تجد حرجاً في أن تطلق على نفسها تعددية".[69] إن تلك المقارنة تعكس نظرة جيمس الرافضة للإسراف من جانب النزعة العقلية والإسراف من جانب النزعة التجريبية حيث تهتم النزعة العقلية بالأنساق الفلسفية المجردة المفارقة للواقع، في حين أن النزعة التجريبية تحصر نفسها في إطار التعددية أو المجموع.

لقد أعلن جيمس أن البرجماتية بكل همة تولي الأدبار شطر الكثير من العادات المتجذرة العزيزة على الفلاسفة المحترفين

([68]) Huizinga A. V. C. P. **THE American Philosophy Pragmatism** critically considered in Relation to Present-day theology [Boston Sherman, French and Company 1911] p:7.

([69])James William – **Pragmatism A new for some old ways of Thinking** P: 11.

وتنصرف عن التجريد وعدم الكفاية، والحلول اللفظية، وسوء العلل القبلية والمبادئ الثابتة، والأنساق المغلقة، واللانهائيات والأصول المزعومة. وتتحول نحو المشخص والكفاية، والوقائع، والعمل والقوة. إنها تعني الهواء الطلق وإمكانات الطبيعة بوصفها مقابلة للاصطناعية الدوجماطيقية، والزعم بالنهائية في الحقيقة.(70) إن نظرة جيمس هذه تؤكد على اللاعقلانية فالتشخص والكفاية والوقائع والعمل والقوة هذه كلها عناصر لا عقلية ونفعية، وحين يطالب جيمس باقتلاع العادات المتجذرة والانصراف عن التجريد وعدم الكفاية والحلول الكلامية والعلل الأولية والمبادئ الثابتة والأنساق المغلقة والأصول الظاهرية المزعومة نقول حين يطالب باقتلاع هذه الأشياء فإنه ينبذ الأسس والدعائم التي تكّون النزعة العقلية. وإنه يؤكد في نفس الوقت على الإيمان بالعمل المفتوح أو كما يسميه هو الهواء الطلق وإمكانات الطبيعة فهو يعارض بذلك الدوجماطيقية والزعم بالقول بالوصول إلى النهاية في الحقيقة.

وأعلن جيمس أن الأفكار [التي هي ذاتها ليست إلا أجزاء من خبرتنا] تصبح حقيقية تماماً بقدر مساعداتها لنا على الوصول إلى علاقة مقنعة مع أجزاء أخرى من خبرتنا، وأن نختزلها ونتجول بينها عن طريق مقتطفات تصورية موجزة بدلاً من إتباع التعاقب اللانهائي لظواهر معينة. وأن أي فكرة يمكن أن نتقلدها، إذا جاز هذا التعبير؛ نقول إن أي فكرة سوف تنقلنا بنجاح من أي جزء من خبرتنا إلى جزء آخر، وربط الأشياء على نحو مقنع، والعمل بأمان، وتبسط وتحافظ على العمل؛ هي حقيقية، بقدر قوتها، حقيقية بشكل فعال. (71) هنا تتألق اللاعقلانية والنفعية، فاللاعقلانية تكمن في الخبرة والواقع والتصورات المرتبطة بهما، في حين تكمن النفعية في العمل المفيد الناجح، فالفكرة الناجحة هي التي تعمل وتصبح حقيقية. إن وليم جيمس ينبذ الأفكار النظرية التي لا تتصل بالخبرة، والأفكار في نظره هي أجزاء من الخبرة وتكمن حقيقتها في أنها تساعدنا في الدخول إلى

---

(70) **Ibid** P: 51.
(71) **Ibid** P: 58.

علاقة مع أجزاء أخرى في الخبرة، إن هذه العلاقة تلخص الأفكار وتنتشر بينها. والفكرة الحقيقية هي الفكرة الناجحة التي تنقلنا من جزء في خبرتنا إلى أي جزء آخر وتربط بين الأشياء.

ويترتب على برجماتية جيمس آثار ميتافيزيقية، فمذهب قيمة النتائج يفضي بنا إلى وضع المستقبل محل النظر، إن المستقبل يجعلنا نتصور العالم على أن تطوره لم ينته.(72) لقد كان جيمس(•) محقاً في حدود الاعتدال حين قال إن التلفت إلى الإمام لا إلى الوراء، والنظر إلى ما يمكن أن يصبح عليه العالم والحياة لا إلى ما كان عليه، هو تبديل في "قاعدة السلطة".(73) إن اللاعقلانية تستوعب في جوفها فكرة المستقبل فهي لا ترتكز على أسس ومبادئ ثابتة كما هو الحال عند العقليين، فالتغير لا الثبات هو الذي يجعلنا ننظر إلى المستقبل، فالعالم ليس استاتيكياً جامداً وإنما هو في حركة دائمة، وهذه الحركة والصيرورة والتغير والتحول هي التي تضفي على برجماتية جيمس صبغة رومانتيكية. أما مذهب قيمة النتائج وما يجره وراءه من اهتمام بالمستقبل ووضعه محل الاهتمام يضفي أيضاً على فلسفة جيمس صبغة ميتافيزيقية ونفعية أيضاً. وعلى هذا توصف فلسفة جيمس بأنها لا عقلية ورومانتيكية ونفعية وميتافيزيقية.

إن فلسفة جيمس كما هو واضح هي عبارة عن زمانية ميتافيزيقية تؤمن بالتجربة، والتعدد، والتغير، والصيرورة،

---

72) دكتور أحمد فؤاد الأهواني ـــ **نوابغ الفكر الغربي** [دار المعارف الطبعة الثالثة1968] ص: 90.

•() William James was well within the bounds of moderation when he said that looking forward instead of backward, looking to what the world and life might become instead of to what they have been, is an alteration in the "seat of authority."

(73) Dewey John – **The Quest for Certainty** [Capricorn books 1960] PP: 284- 285.

ـــ جون ديوي _ **البحث عن اليقين** ترجمة دكتور أحمد فؤاد الأهواني [دار حياء الكتب العربية 1960] ص: 313.

والزمان... الخ.[74] وتختلف بالطبع نظرة جيمس عن نظرة اسبينوزا إلى الكون، فالكون عند هذا الأخير مغلق، والكون الذي صفته الجوهرية الترتيب والترابط الثابتان لا مكان فيه للموجودات المتفردة والفردية، ولا مكان للتجديد والتغير والنمو الحقيقي.[75] إن فلسفة جيمس على هذا النحو توصف بأنها فلسفة لا عقلية لاهتمامها بكل ما ليس بعقلي وتأكيدها على الخبرة والتجربة والوقائع الفعلية، وإنها رومانتيكية لاهتمامها بالتغير والنمو المستمر، وهي زمانية ميتافيزيقية كما ورد من قبل لاهتمامها بالمستقبل والنظر إلى العالم على أنه لم يكتمل، وهي نفعية لاهتمامها بالنتائج والآثار المستقبلية. وهنا يكمن الاختلاف الجوهري بين النظر إلى الكون أو العالم على أنه ثابت مغلق كما هو الحال عند اسبينوزا والنظر إلى العالم أو الكون على أنه مفتوح ولم يكتمل بعد كما هو الحال عند جيمس. وباختصار فإن برجماتية جيمس تتمسك بالوقائع العينية وتلاحظ الحقيقة وهي تعمل في حالاتها الخاصة، ومن ثم تتعارض البرجماتية عنده مع النزعة العقلية التي تتمسك بالأنساق الفلسفية المجردة والمبادئ الثابتة.

وخلاصة هذا كله أن البرجماتية تتسم بالنفعية والرومانتيكية، إنها فلسفة لا عقلية ترتبط بالخبرة والتجربة والواقع، وما يرتبط بها كذلك من تصورات. وذلك على النحو الآتي:

1ـ إن البرجماتية فلسفة نفعية نظراً لما تضفيه من أهمية للاعتقاد ولقيمة النتائج، وتكمن نفعيتها في تأكيدها على العمل المفيد الناجح. إنها نفعية لاهتمامها بالنتائج والآثار المستقبلية.

---

74) دكتور زكريا إبراهيم ــ **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ـ الطبعة الأولى [دار مصر للطباعة 1986] ص: 28.

(75) Dewey John – **The Quest for Certainty** P: 209.

ــ **الترجمة** ص: 236.

2ـ والبرجماتية رومانتيكية لاهتمامها بالتغير والنمو المستمر، إنها رومانتيكية أيضاً لأنها تتسم بالوحدة العضوية والنزعة الحيوية والطابع الدينامي للأشياء.

3ـ والبرجماتية عند جيمس وبما تتسم به من نفعية ورومانتيكية تعد حركة مضادة للمذاهب النظرية المفارقة للواقع المحسوس، إنها تؤكد على العمل المفتوح، ومن ثم تعارض الدجماطيقية وادعاءها بلوغ النهاية في الحقيقة.

ثالثاً: المنهج البرجماتي واللاعقلانية:

والنقطة التي نود الإشارة إليها أن المنهج في البرجماتية عموماً وعند جيمس بخاصة يهدف إلى دراسة الواقع العملي المحسوس وهذا في حد ذاته عمل لا عقلي، إنه بحث عن القيمة النقدية والوصول إلى نتائج مثمرة ولذا فهو نفعي، وإذا كان المنهج البرجماتي يؤكد على الحياة فهو إذن رومانتيكي.

تحتل مسألة المنهج مكانة هامة عند جيمس، إنه يقول: "لا يوجد شيء جديد على الإطلاق في المنهج البرجماتي. لقد تألق فيه سقراط. واستخدمه أرسطو بانتظام. وقدم لوك، وباركلي، وهيوم بخصوص الحقيقة إسهامات رائعة من خلال معانيها."[(76)] إن منهج جيمس يتصف بأنه ثورة على الأبحاث المجردة والمبادئ الثابتة والمذاهب المغلقة والحلول الكلامية والأسباب القبلية، وإنه يتصف بإخلاص للوقائع الجزئية والنتائج المحسوسة والآثار الدقيقة المحددة.[(77)] يقول جيمس: "إن المنهج البرجماتي, هو عموماً منهج لفض المناظرات الميتافيزيقية التي لولاه، ربما طال أمدها".[(78)] والمنهج البرجماتي هو محاولة لتفسير كل فكرة بتعقب نتائجها العملية

---

[76](James William) **Pragmatism** a new name for some old ways of thinking p:50.

[77]) دكتور محمود زيدان ــ **وليم جيمس** [دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2005] ص:43.

([78]) James William – **Pragmatism A new Name for some old ways of Thinking** P: 45.

المرئية. وماذا يمكن أن يجعله الاختلاف عملياً لأي واحد إذا كانت هذه الفكرة حقيقية أكثر من تلك الفكرة؟ وأي شيء إذا لم يكن في المستطاع تعقب الاختلاف العملي، فإن البدائل تعني عملياً نفس الشيء، ومن ثم فإن كل جدال يعد عقيماً.(79) يتضح من هذا أن المنهج البرجماتي يعبر في أساسه عن النزعة اللاعقلانية والنفعية، إنه يتسم بالإخلاص للوقائع الجزئية والنتائج المحسوسة والآثار الدقيقة المحددة. وإنه محاولة لتفسير كل فكرة بتعقب نتائجها العملية.

إن جيمس يصف البرجماتية كما هو بأنها منهج لفض المنازعات الميتافيزيقية. إنها تطرح تساؤلاً:"ماذا يمكن عملياً أن يقدمه الاختلاف لأي شخص إذا كانت هذه الفكرة حقيقية أكثر من تلك؟" فإذا جعلت الاختلاف غير عملي، عندئذ فإن الأفكار المتبادلة تعني نفس الشيء، وفق الشروط العملية. وهكذا على سبيل المثال عندما تكون فكرتان في صراع واضح، وسواء كان العالم واحداً أو متعدداً وسواء كان الجنس البشري حر أو مجبر فإن المنهج البرجماتي يحاول تفسير كل فكرة في إطار نتائجها العملية. وهنا فإن النتائج العملية تعني تأثير الفكرة على الوجود المشخص المفرد. ومحاجات الفكرة هي جزء من خبرتنا الشاملة وهي "تصبح حقيقية" في التمدد القائل بأنها تساعدنا على نحو مرضي في التعامل مع الأجزاء الأخرى من خبرتنا. وقد رأينا على سبيل المثال، أنه بالنسبة لجيمس فإن فكرة حرية الإرادة أصبحت "حقيقية" ومن أجل القيام بذلك، فإنه كان قادراً على التعامل بصورة أكثر فاعلية مع حزنه وقلقه.(80) فالمنهج البرجماتي بهذا المعنى لا يتعامل مع التفسيرات الميتافيزيقية المجردة، وإنما يتعامل بكل وضوح مع الخبرة الواقعية والممارسات الفعلية، وهذه النظرة توضح النظرة اللاعقلانية في البرجماتية عند جيمس.

---

[79]() Mann Douglas, G. Elijah Dann **Philosophy A New Introduction** [2005] p: 331.

([80]) Forsyth James – **Psychological Theories of Religion** [Upper Saddle River, New Jersey 2003] P: 111.

ولكن ما الذي يجعل التعامل الأكثر فاعلية مع المشكلات النفسية المفردة هدفاً مرغوباً؟ أو بعبارة أعم، ما هو المعيار في تقرير ما الذي يشكل التعامل الأكثر إرضاءً مع خبرتنا البشرية؟ هنا يذكرنا جيمس بأن البرجماتية هي منهج فحسب؛ إنها لا تفترض ما الذي ينبغي أن تبحث عنه النتائج. والتفسير الشعبي للبرجماتية ــ ما هو حقيقي هو ما "يعمل". يترك الباب مفتوحاً أمام "الأعمال المتجهة نحو ما هي النهاية أو الهدف؟" البرجماتية لا تجيب عن هذا السؤال. وأن الإجابة ينبغي أن تأتي من مصدر آخر. ذلك المصدر سوف يكون من المحتمل معتقداتنا البشرية الأعمق، التي يجب أن يحاجي بها جيمس هي متجذرة في شيء أعمق من العقل وحده. هذا لا يعني أن البرجماتية لا تقدم نظرية عن الحقيقة ولكنها النظرية التي ترتبط فيها الحقيقة العقلية بمعتقداتنا المطلقة المتعلقة بمعنى وغرض الخبرة البشرية. هذه النظرية تقبل التعريف التقليدي لحقيقة اتفاق الفكرة مع الواقع ـ ولكن إعادة تفسيرات الكلمة "اتفاق". هكذا لا تعني الحقيقة قدرة الفكرة بكل دقة على تأمل أو تمثيل الواقع وإنما قدرتها على مساعدتنا في استيعاب الواقع الأكثر فاعلية والتعامل معه. هذا هو التحقق الذي يقدم حقيقة الفكرة. وكما يقرر جيمس: "حقيقة الفكرة ليست خاصية طبيعية مغروسة فيها. والحقيقة تحدث في الفكرة. وتصبح الفكرة حقيقية عن طريق الحوادث التي تجعلها حقيقية."[81] هنا أيضاً تتألق اللاعقلانية وما يؤيد ذلك هو أن البرجماتية ترفض الإجابة عن القضايا والمشكلات التي لا تتصل بالخبرة، والأفكار في البرجماتية تساعدنا في التعامل مع الواقع لا تأمله. ومن هنا تصبح الفكرة حقيقية.

وتتسم فلسفة جيمس لهذا بأنها فلسفة لا عقلية لأنها تعارض الأنساق الفلسفية المجردة، وترفض كل تفكير نظري يحاول أن يفسر الكون كله فلسفياً يقول جيمس: "البرجماتية ليست إلا منهج." وتظل كمنهج، وتفترض البرجماتية أن الحياة الإنسانية لها غاية وأن النظريات المتعارضة التي تدور حول الإنسان والعالم لابد من

([81]) **Ibid** P: 111 – 112.

اختبارها ضد هذه الغاية. وفي الواقع لا يوجد تعريف وحيد لغاية الإنسان؛ وإدراك الغاية البشرية هو جزء من نشاط التفكير. والتفكير الفلسفي يظهر حينما يريد الرجال أن يفهموا الأشياء والوضع الذي يعيشون فيه؛ والغاية تستمد معناها من معنى الوجود في المنزل في الكون. وكمنهج، ترفض البرجماتية النزعة العقلية. يقول جيمس لأنها بشكل أساسي دجماطيقية وتسلم بتقديم إجابات نهائية عن العالم بالشروط التي تترك بصورة متقطعة موضوعات الحياة غير الملموسة. وفي المقابل، فإن البرجماتية "ليست مذاهب دجماطيقية أو مذاهب تحتفظ بمنهجها." (82) من هنا نلاحظ أن جيمس يؤكد على أن البرجماتية منهج، وأن الحياة البشرية لها غاية، وأن فهم الغاية البشرية جزء من نشاط الفكر، والغاية تستمد معناها من معنى الوجود. ومن ناحية المنهج وفي إطار اللاعقلانية ترفض البرجماتية النزعة العقلية لأنها دجماطيقية وتقدم إجابات شاملة عن العالم وفي المقابل نجد أن البرجماتية ليست دجماطيقية.

والبرجماتية كمنهج، تحوم حول الحياة، وترفض أن تغلق عملية الفكر قبلياً، بحيث يشتق نموذجه من أثبت وقائع الحياة رغبةً في أن تؤدي إلى تصورات جديدة لغاية كأعمق وقائع الوجدان الإنساني فتكتشف التوقعات. وثانيةً، كمنهج فإن البرجماتية لا تعين أي نتائج محددة، ومع ذلك فهي فكر موجه حول النتائج، ثمار، آثار. ويجب ألا تؤخذ الصياغة سواء في العلم، أو اللاهوت، أو الفلسفة على أنها نهائية، وكل صياغات النظرية ليست إلا تقريبات. وفي نهاية التحليل، فإن معاني كل هذه النظريات يمكن ألا توجد في مطابقتها الكلامية الداخلية، وإنما في قدرتها على حل المشكلات.(83) لقد ضيق جيمس المنهج البرجماتي من وجه، ووسعه من وجه آخر. وسعه بأن جعل تطبيقه على النتائج الخاصة في المستقبل، وضيقه من جهة تحديد المبدأ العام.(84) فالبرجماتية تؤكد على الحياة، ومن ثم فهي

---

(82) Stumpf Samuel Enoch **Socrates to Sartre A history of philosophy** [The McGraw hill companies 1999] P: 360.
(83) **Ibid** P: 360.
84) دكتور أحمد فؤاد الأهواني ـــ **نوابغ الفكر الغربي** ـــ جون ديوي ص: 86.

رومانتيكية, إنها ترفض الأفكار القبلية وتنحاز إلى الوقائع المؤكدة للحياة ومن ثم فهي لا عقلية. والمنهج البرجماتي هو فكر يدور حول النتائج ويتجه إليها ولا يحددها أو يعينها وعلي هذا تعد البرجماتية نفعية. ومعيار صدق النظريات التي هي تقريبات يكمن في قدرتها على تقديم حلول للمشكلات. وفي إطار كل هذا توصف فلسفة جيمس بأنها لاعقلانية, ورومانتيكية, ونفعية.

وبدلاً من مجرد التطابق، يقول وليم جيمس "ينبغي عليك أن تعيد لكل كلمة قيمتها النقدية العملية. "وبالرغم من أن البرجماتية لا تحتفظ بنتائج معينة، وكمنهج في ممارسة جوهرها تكون مؤكدة بدقة للنتائج. وعندما تجد نظرية لا تشكل اختلاف وفي طريق دون الآخر من الحياة العملية، فإن هذه النظرية يتم إهمالها. واختصر جيمس بصورة مطلقة المنهج البرجماتي في صيغة "هل يعمل؟" ولكن افتراض تلك الصيغة كانت توحيد الأداة المنهجية، كما يقول جيمس "النزعة الأسمانية ـ أنا أهيب دائماً بالجزئيات؛ [لـ] النزعة النفعية في التأكيد على الجوانب العملية؛ [لـ] الوضعية في احتقارها للحلول الكلامية، والأسئلة غير المستعملة والتجريدات الميتافيزيقية." فمن المحتم أن هذا المنهج يجب أن يثير السؤال سواء القول عن الفكرة القائلة "إنها تعمل" هي شأنها شأن القول بأنها " حقيقية."[85] إن جيمس يؤكد دائماً على القيمة النقدية ومن ثم توصف فلسفته بالنفعية إذ إنها تؤكد هنا علي القيمة النقدية للفكرة. ومنهجه البرجماتي يتجه نحو العمل ودراسة الواقع وهنا تتألق اللاعقلانية، إن جيمس وتمشياً مع اللاعقلانية يركز دائماً على الأوجه العملية كما هو الحال في مذهب المنفعة وينبذ الحلول اللفظية، والتساؤلات عديمة الجدوى والتجريدات الميتافيزيقية كما هو الحال في المذهب الوضعي.

ويعتبر وليم جيمس مذهبه هذا منهجاً أكثر منه مذهباً. ويقرب بين منهجه هذا ومنهج العلوم التجريبية حيث إن فرضا من الفروض

---

(85) Stumpf Samuel Enoch **Socrates to Sartre A history of philosophy** P: 360.

لا يصبح حقيقة علمية إلا بالعمل اللاحق للفرض من حيث تحقيقه في التجربة التي تؤيده وهذا هو معنى أن الحقيقة خاصية لما يقبل التحقق العملي. [86] يمكن أن توضع نظرة جيمس في مصطلحات أخرى. ففي العلم يقبل الفرد أو يرفض جراء قدرته أو عدم قدرته على تفسير معلومات معينة وأن يبعث على تنبؤات ناجحة. شريطة أن تتمكن النظرية من تدارك نتيجة التجارب وأن تقبل وتعتقد لكونها نظرية "خيرة". ونظرة جيمس بمثابة كل معتقداتنا تلك التي لكي تعالج كما لو كانت نظريات علمية؛ ولكي تقبل كخير أو حقيقة في اتساع، وفقط في اتساع، ذلك أنها تتيح لنا تدارك مجرى الحوادث. وبتحليل جيمس، القرار الحقيقي.[87] إن المنهج البرجماتي الذي قدمه جيمس لم يكن سوى منهج لفض المنازعات الميتافيزيقية وإنكار العلل القبلية والمبادئ الثابتة، لكن الاهتمام بالوقائع الفعلية هي ميدان عمل المنهج البرجماتي. فمن هذه الزاوية يسعى جيمس إلى إيجاد تقارب بين منهجه ومنهج العلوم التجريبية. وهنا أيضا تبرز أمامنا النزعة اللاعقلانية.

والنتيجة المستخلصة من هذا كله أن دراسة الوقائع الفعلية في العالم عمل لا عقلي يتألق فيه المنهج البرجماتي، والمنهج البرجماتي هو فكر يدور حول الوقائع والنتائج الجزئية المحسوسة، ومن هنا تعد البرجماتية نفعية. إن هذه الأخيرة تؤكد على الحياة، ولذا فهي رومانتيكية, ولا عقلية. إن هذه النظرة تنكر كل الطرق النظرية المجردة المغيرة للواقع المحسوس. وفي إطار المنهج اللاعقلي ترفض البرجماتية النزعة العقلية لأنها دجماطيقية.

[86] دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** [دار المعرفة الجامعية 1987] ص: 190.

) [87](Fisch H.Max **Classic American Philosophy** [New York Appleton – Century – crofts, Inc 1951] p: 117 – 118.

اللاعقلانية ونظرة جيمس البرجماتية للخبرة والحقيقة

أولاً: اللاعقلانية ونظرة جيمس إلى الخبرة:

إن جيمس شأنه شأن التجريبيين البريطانيين، أسس نظريته في المعرفة على تجليات الخبرة الشعورية. ولكن دراسته للوعي قادته إلى ما هو أبعد من الاستنتاجات المختلفة. وأتاحت له، أولاً، كما سنرى في لحظة، أن لديه ميتافيزيقا. وثانياً قادته إلى الرفض التام للنظرة القائلة بأن محتوى الخبرة يعد متكثراً في الطبيعة. فالخبرة ليست مؤلفة من ما هو قابل للانفصال، في حين أن المعطيات غير المترابطة تجتمع معاً كقطع من الفسيفساء في داخل نموذج من العلاقات بين الأجزاء المكونة للصور الحاضرة التي يمكن أن تجرد وينظر إليها بشكل منفصل. وعلى العكس، فهي تدفق، وشأن مستمر لا يوجد فيها ثغرات وفتحات، مكانية أو زمانية. والأشياء تتدرج وتستغرق الواحدة منها في الأخرى في المكان والزمان. ولا شيء مكتف ذاتياً. وكل شيء ينزع إلى الفيضان.[88] تشير هكذا نظرة جيمس هنا إلي نزعات ثلاث منها النزعة اللاعقلانية والرومانتيكية والميتافيزيقية. فدراسة جيمس للوعي ليست مجرد استنتاجات ولكنها تؤكد وجود ميتافيزيقا لديه هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن كلمات كالخبرة والوعي والخبرة الشعورية تعبر عن نزعته اللاعقلانية, ومن جهة ثالثه تتبدي نزعته الرومانتيكية في نظرته إلي الخبرة في تدفقها وانسيابها واستمرارها, وكذالك نظرته إلي الوعي والشعور.

ومن المؤكد، أن الخبرة تفسد وتتعقد باستمرار فيما نسميه بالأشياء أو الجواهر، ولكن هذه البقع المتجمدة تذوب وتنطلق إلى الحافة في داخل الأشياء "المتعدية" السائلة التي تتجمد على الفور في جزء من الشكل "الجوهري" الجديد. وإذن فإن مضمون الوعي، بما أنه مركب ومتنوع على نحو مطلق، فإنه واحد، وليس متعدداً كما

([88]) Fuller B. A. G. – **A History Of Philosophy** – I I Revised Edition p: 463.

اعتقد التجريبيون الأوائل.[89] إن الخبرة في نظر جيمس تعبر عن اللاعقلانية, إنها مسألة لا تقبل الانضواء تحت فكرة الجوهر وما شابهها، ومحتوى الوعي في نظره يتسم بالتعدد والتنوع ومن ثم فهو واحد وليس متعدداً في إطار هذه النظرة تتألق الرومانتيكية, إنها تؤكد علي الوعي في وحدته وتنوعه.

وإذا نظرنا إلى الخبرة باعتبارها مسألة من هذا النوع، القديم، والتمييزات الضيقة بين المادة والصورة، والجوهر والعلاقة والنشاط، وما شابه، وكل انفصال وكل ما يذوب في تيار الوعي. فإن معطيات الشعور لا يمكن استنتاجها من العلاقات التي تحدث فيها والأنشطة التي ترتبط بها. إنها مقدمة على "حد" القضايا المرتبطة بها في كل الجوانب وإنها مقدمة لعمل شيء ما. إنها في علاقة فورية وجوهريه الواحدة منها مع الأخرى ـ من، بواسطة، مع، بجانب، قبل، بعد، مروراً إلى وخارج، الواحد عن الآخر. إنها لا يمكن أن تكون أكثر اختراقاً إلى جانب علاقاتها من إخطبوط يمكن أن يخترق الطريق من لوامسه. وتجرد الشيء من علاقاته ولا يبقى لدينا شيءً.[90] فمعطيات الشعور لا يمكن استنتاجها من العلاقات التي تحدث فيها والأنشطة التي ترتبط بها. إنها في علاقة فورية وجوهريه الواحدة منها مع الأخرى. وتلك هي علامات بارزه علي النزعة اللاعقلانية والرومانتيكية.

إن الوعي يعرض ما نسميه "مصلحة" و"اهتماماً." أنه إرادي بالإضافة إلى أنه حسي. إنه لا يشعر فقط ولكن يحب بعضًا من مشاعره، ويكره الأخرى. ويختار، ويلازم، ويتعقل جانباً من محتواه؛ ينبذ ويهمل، ويطرح جانباً ويتجاهل البقية. وما يختار ويعالج يعد حقيقياً وحيوياً. وما ينبذ ويطرح جانباً يصبح بواسطته نسبياً غير مهم وغير حقيقي نسبياً. لهذا، فان عالم الأشياء، هو على نحو شاسع من صنعنا الخاص.[91] فالوعي وما يتولد عنه من مصلحة واهتمام،

([89]) **Ibid** p:463
([90]) **Ibid** p: 463.
([91]) **Ibid** p: 464.

والوعي بما يتسم به من إرادة وإحساس وشعور بالحب نحو بعض المشاعر وكراهية نحو الأخرى واختيار وتأمل جوانب من مضمونه إن كل هذا يؤكد على أثر النزعة اللاعقلانية والرومانتيكية والنفعية. ومما يؤكد أيضاً على أثر اللاعقلانية والرومانتيكية هو أن ما يختاره الوعي ويعالجه يعد حقيقياً وحيوياً والعكس، أن ما ينبذه وما يطرحه جانباً يصبح غير ضروري وغير حقيقي. من هنا أيضاً تعارض فلسفة جيمس المذاهب العقلانية وما تتوهمه من حقائق، إنها أفكار نظرية غير واقعية تفتقر إلى الحيوية وحينما يصر جيمس على القول بأن عالم الأشياء هو من صنعنا الخاص فهو دليل على أن ميدان العقل الحقيقي هو العالم الواقعي الذي نشكله.

ولكن مضمون الوعي لا تستنفده المعطيات الحاضرة فيه بشكل فوري. وبالإضافة إلى الخبرة التي نكتسبها هنا والآن، فإننا نستقبل "الأفكار" التي تسمح للذاكرة والخيال أن نستمدها من الإدراكات الحسية. فهذه "الأفكار" التي تعود إلى ما هو حاضر مباشرة، وتسمح لنا بالمعرفة غير المباشرة حول الخبرة التي تمضي والخبرة التي تأتي بعدها.[92] إن الخبرة المكتسبة هي القضية الأساسية في فلسفة جيمس ولكنها ليست الوحيدة، فهو يتكلم أيضاً عن أفكار نستقبلها وتسمح الذاكرة والخيال بأن نشتقها من الإدراكات الحسية، إنها تشير إلى الحاضر المباشر، وتسمح لنا بالحصول على المعرفة غير المباشرة في الخبرة سواء في الماضي أو الخبرة الآتية. والأفكار التي يتناولها جيمس ليست أفكاراً نظرية مجردة كما هو الحال في النزعة العقلية بل هي أفكار عملية حاضرة مباشرة، إنها أفكار تقدم المعرفة التي تدور حول الخبرة، إنها ليست أفكاراً تتناول الخبرة الماضية فحسب وإنما الخبرة التي يمكن أن تأتي في المستقبل، هنا تتجلى النزعة اللاعقلانية بكل وضوح.

والإرادي ذاته، المؤثرات المنتقاة باعتبارها متحكمة في الانتباه الذي نضفيه على إحساساتنا، وتعمل أيضاً في ترابط مع

([92]) **Ibid** p: 464.

أفكارنا. وبعض الأفكار تتعلق بانتباهنا، وتخطف الأضواء، وتسيطر على المسرح وتجعل الباقي من الصبغة العقلية تافهة بالمقارنة. وعلاوة على ذلك، عندما تكون كل فكرة بسبب نشاطها، جانباً متعدياً، تعد فكرة محركة وتحرر ذاتها في العمل، إن لم تكبتها أفكار أخرى، والتصورات التي تسيطر على فكرنا هي أيضاً التصورات التي تبعث على تصرفنا.[93] من هنا تتبدى النزعة اللاعقلانية واضحة جلية فهي تركز على المؤثرات المختارة التي تتحكم في الانتباه ونضفيها على إحساساتنا، إنها تعمل مع أفكارنا، وعندما نتأمل هذه النقطة نجد أن الأفكار التي يقصدها جيمس ليست أفكاراً بعيدة أو غريبة عن إحساساتنا، وقد أشار إلى فكرة محركة تحرر ذاتها في العمل، إن هذا النوع من الأفكار يتعلق بانتباهنا والتصورات التي تهيمن على فكرنا هي التصورات التي تتحكم في تصرفنا، كل هذه المسائل وغيرها عند جيمس والتي تشكل نزعته البرجماتية الحقيقية تعد ثورة على النزعات العقلية المجردة.

وموجز القول إذن أن جيمس أقام نظريته في المعرفة على أساس تجليات الخبرة الشعورية، وهذا عمل لا عقلي ورومانتيكي أيضاً. فالرومانتيكية تؤكد علي الوعي في وحدته وتنوعه. وتؤكد على الخبرة في تدفقها وانسيابها واستمرارها كما تتجلى في نظرته إلي الوعي والشعور, ومن ثم تعد فلسفة جيمس ثورة على المذاهب الميتافيزيقية المجردة التي تفتقر إلى الحيوية.

ثانياً: اللاعقلانية ونظرة جيمس البرجماتية إلى الحقيقة:

لقد حث وليم جيمس معاصريه على أن يتجاهلوا مشكلة "الحقيقة" المجردة وأن يركزوا على العمل؛ في "البرجماتية"، أو مطابقة الحقيقة مع ما هو فعال في ميدان العمل، حيث يصنع الأمل للإنسانية الحائرة.[94] يقول وليم جيمس "إن الحقيقة، في وضعها

([93]) **Ibid** p: 464.

([94])Tomlin E.W.F. **The great philosophers** The western world [Skeffington and son Ltd, founded 1958] p: 262.

الأشد اختصاراً، ليست إلا النافع في طريقة تفكيرنا، تماماً كما أن الصواب ليس إلا النافع في طريقة تصرفنا. والنافع الأقرب في أي أسلوب، والنافع على المدى الطويل."[95] وقد ربط جيمس بين ما هو حقيقي وما هو مفيد حيث قال إنه مفيد لأنه حقيقي. وإنه حقيقي لأنه مفيد.[96] في إطار هذه النظرة توصف فلسفة جيمس بأنها لا عقلية ونفعية، إنها لا عقلية لأنها تركز على العمل الفعال، والعمل عنصر لا عقلي، وإنها نفعية لأنها تركز على ما هو نافع في تفكيرنا ومن ثم ترتبط الحقيقة بالفائدة.

والخطأ الذي وقعت فيه المذاهب الفلسفية الكلاسيكية هو تصورها الحقيقة بصورة مستنسخة من واقع سابق لها في الوجود. أما عند جيمس فالحقيقة قد أصبحت تدرك مؤخراً بعد حدوث النتائج. فالحقيقة تعتمد في إثباتها اعتماداً كاملاً على البراهين المستمدة من النتائج.[97] رأى وليم جيمس أن "الحقيقة" هي صفة محددة في أفكارنا. وتعني الاتفاق مع الواقع، في حين يعني الخطأ عدم الاتفاق مع الواقع. والأفكار الحقيقية هي تلك الأفكار التي يمكن أن نستوعبها ونقرها؛ ونؤكدها، ونثبتها. والأفكار الباطلة هي تلك الأفكار التي لا يمكن أن تكون كذلك. وأن الاختلاف العملي هو الذي يجعلنا نتناول أفكاراً حقيقية؛ تلك هي إذن معني الحقيقة، لأنها هي كل ذلك الصدق المعروف.[98] ومن هنا فعندما يتكلم جيمس عن الأفكار الحقيقية فإنه يقصد بها تلك الأفكار التي تتفق مع الواقع، الأفكار الحقيقية التي ندعمها ونثبتها ونؤكدها. وفي إطار هذه النظرة إلى الأفكار تبرز النزعة اللاعقلانية التي ترتبط بالواقع ولا تغادره إلى ما هو نظري ومجرد.

([95]) James William – **The Meaning of Truth,** A Sequel To Pragmatism P: vii.

[96]() Mann Douglas, G. Elijah Dann **Philosophy A New Introduction** p: 330.

[97]) جان فال – **طريق الفيلسوف** – ترجمة د. أحمد حمدي محمود ص:276.

([98]) James William – **The Meaning of Truth,** A Sequel To Pragmatism [London 1909] PP: v – vi.

إن ما يعبر عن النزعة اللاعقلانية عند جيمس هو تأكيده على القيمة النقدية للفكرة، وفي إطار هذا فإنه يهاجم العقليين وينبذ كل ما يتسلحون به وخصوصاً في القول باستنساخ الحقيقة بعيداً عن الخبرة. فالحقيقة في نظر جيمس ليست استاتيكية جامدة. والحوادث وهي مسألة لا عقلية هي التي تجعل الأفكار حقيقية، وعند جيمس الحقيقة جزء من الخبرة. وذلك على العكس من نظرة استنساخ الحقيقة. والأفكار تصبح ناجحة حين تسهم في إيجاد روابط ناجحة بين الأجزاء المختلفة في خبرتنا، فجيمس يتناول الأفكار هنا على عكس العقليين، فالأفكار عنده تتصل بالخبرة، والخبرة الناجحة هي العملية المتحققة.[99] ويحاجي البرجماتي بأن الحقيقة ترتبط بالنتيجة العملية في اعتقاد الشخص بشيء ما على أن يكون حقيقياً. والعلاقة بين الحقيقة والفائدة يمكن رؤيتها بكيفية عمل الأدوات.[100] فالقيمة النقدية للفكرة عند جيمس إذن تعبر عن نزعته اللاعقلانية والنفعية، فالنفعية تقر بأن نجاح الأفكار يتوقف على مدى إسهامها في إيجاد روابط ناجحة بين الأجزاء المختلفة في خبرتنا.

ويعتقد كل من البرجماتيين وغير البرجماتيين في وجود موضوعات، كما يعتقدون في أفكارنا عنها. والاختلاف هو أن البرجماتيين حينما يتكلمون عن الحقيقة، فإنهم بصفة خاصة يقصدون شيئاً يتعلق بالأفكار، باختصار قابليتها للعمل؛ في حين نجد غير البرجماتيين عندما يتكلمون عن الحقيقة فإنه يبدو في الأغلب الأعم أنهم يقصدون شيئاً يتعلق بالموضوعات. وحينما يوافق البرجماتي إن هو وافق على أن الفكرة تكون حقيقية " really " "حقاً"، فإنه أيضاً يتفق على ما تقوله عن موضوعها؛ وحينما تحول أكثر غير البرجماتيين فعلاً عن ذلك الاتفاق، إذا وجد الموضوع، فإن الفكرة

([99]) Stumpf Samuel Enoch **Socrates to Sartre A history of philosophy** PP: 361-362.

([100]) Mann Douglas, G. Elijah Dann **Philosophy A New Introduction** p:331.

التي تكون كذلك هي عملية.[101] فالبرجماتية عند جيمس تنبذ الفلسفات المثالية بصفة عامة لأنها تنظر إلى الحقيقة في صورتها المجردة وحينما يعقد جيمس مقارنة بين البرجماتيين وغير البرجماتيين فإنه يهدف إلى القول بأن البرجماتيين يعتبرون أن الأفكار الحقيقية هي الأفكار التي تعمل وتؤدي إلى نتائج نافعة في حين يكون الأمر على العكس من ذلك عند غير البرجماتيين، والأشياء تعتبر حقيقية عندما تتطابق في تكوينها مع أفكارنا عنها، طبعاً إن هذه النظرة البرجماتية التي تؤكد على هذا التطابق تبرز نزعة جيمس اللاعقلانية.

وفي إطار النزعات اللاعقلانية يقرر جيمس أننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفهوماتنا العقلية، لأن الواقع لا يتطابق دائماً مع تصوراتنا العقلية.[102] يقول جيمس: "إن الاتفاق بالمعنى الأشمل مع الواقع لا يمكن أن يعني إلا الاهتداء إليه إما مباشرة أو داخل محيطه."[103] فبدلاً من النظر في الأصول والمنابع البعيدة للحقيقة أو المعنى كما كانت تفعل الفلسفات دائماً، فإن الفلسفة العلمية حولت النظر إلى النتائج والغايات العملية فحسب فأصبح معيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عملياً.[104] فوظيفة الأفكار والقضايا الحقيقية عند جيمس هي الارتباط بالموضوعات والنتائج العملية الملموسة. ومن ثم فإننا لا يمكن أن نفرض على الواقع الفعلي تصوراتنا العقلية، وذلك هو الخطأ الذي وقعت فيه المذاهب العقلية. فالاتفاق أو المطابقة مع الواقع هو الاتصال به، وفي إطار هذه النظرة تبرز النزعة اللاعقلانية التي تؤكد على الموضوعات والنتائج العملية وكل ما ليس بعقلي.

يعتقد جيمس بأن السبيل إلى إدراك الفكرة هو تصور نتائجها المحتملة في الخبرة. ومن أي وجهة نظر، فإن البحث في نتائج الفكرة

([101]) James William – **The Meaning Of Truth,** A Sequel To Pragmatism PP: xi – xii.

[102]) الدكتور زكريا إبراهيم ـــ **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ص: 31.

A Sequel To Pragmatism **Meaning of Truth, The** –James William) [103](
P: vi.

[104]) دكتور محمد ثابت الفندي ـــ **مع الفيلسوف** ص: 190.

يمكن أن يسهم في إدراكها. وبالنظر إلى الأفكار التي لها معنى، فإننا ننظر فقط إلى النتائج المباشرة للقرار ذاته. وفي ظل بعض الشروط فإن جيمس يرغب في المضي إلى أبعد من هذا وتعميق نظريته في المعنى.[105] إن الحقيقة هي القيمة الفورية للفكر، والبرجماتية تتساءل عن نتائج الشيء وبذلك تحول وجه الفكر إلى العمل والمستقبل. [106] إن النتائج المحتملة في الخبرة هي التي تؤكد الفكرة أو تنكرها، وإن إدراك الفكرة عند جيمس يتم في هذا الإطار فالبرجماتية تخضع الفكر للعمل وتحول مسار الفكر إلى العمل والمستقبل، بالطبع تختلف نظرة جيمس عن نظرة الميتافيزيقيين للأفكار وعنده ليست الحقيقة في ذاتها ولذاتها وإنما هي قيمة فورية وتعد الأفكار حقيقية بقدر ارتباطها بالعمل وما يترتب عليه من نتائج عملية.

إن البرجماتية عند جيمس ليست نسخة جديدة من الوضعية، إنها لا تؤكد على العمل فحسب أو إنها عاجزة على أن تعترف بهذه الحقائق التي تقع خارج نطاق تجربتنا ــ سواء المتعلقة ببذل جهدنا أو المتعلقة بالله. فالله ضروري للبرجماتي، ومنذ أن كان الكون مجرد مادة أصبح غير مرضي، والله وحده هو القادر على إعطاء معنى للكون.[107]

وقبل أن نختم هذه النقطة نود الإشارة إلى أن البرجماتية عند جيمس تؤكد على العمل الفعال، إنها تخضع الفكر للعمل وتحول مسار الفكر إلى العمل والمستقبل، وتكمن حقيقة الأفكار في ارتباطها بالعمل وما يجره وراءه من آثار عملية. والعمل عنصر لا عقلي ومن خارج نطاق العقل. والبرجماتية تهتم بما هو نافع في تفكيرنا، وبمزيد من الإيضاح نجد أن القيمة النقدية للفكرة عند جيمس تعبر في صميمها عن النفعية، فالنفعية تقر بأن نجاح أي فكرة مرهون بمدى إسهامها في

) [105](Fisch H.Max **Classic American Philosophy** pp:115 , 117.

[106]) ول ديورانت ــ **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي** ــ ترجمة دكتور فتح الله محمد المشعشع ص: 618.

([107]) Calcaterra Rosa M. **New perspectives on pragmatism and analytic philosophy [**Amsterdam - New York, NY 2011] p:46.

إيجاد روابط ناجحة بين مختلف الأجزاء في الخبرة. وفي إطار التيار اللاعقلي عند جيمس ترتبط الحقيقة بالفائدة. والحقيقة لم تعد لها قيمة في ذاتها ولذاتها وإنما هي قيمة فورية. لذا فالبرجماتية فلسفة نفعية.

اللاعقلانية ونزعة جيمس السيكولوجية

أولاً: نزعة جيمس السيكولوجية:

لقد حظي جيمس بشهرة عالمية في ميدان علم النفس قبل أن يوجه اهتمامه بالكامل إلى الفلسفة. والعديد من نظراته الفلسفية تعد تنبؤاً أو بالفعل تطويراً لعمله الفلسفي، وكلها تأثرت بالجو العقلي الذي أنتجته انتشار نظرية التطور.[108] لقد قضى جيمس أربعة عشر عاماً على الأقل من حياته في محاولة لتأسيس علم نفس أطلق عليه علم النفس الطبيعي العلمي. فأراد أن يكتشف قوانين كوفارياتيون الوظيفية التي تربط بين حالات العقل وحالات الدماغ. وتوجد أفكار وأشياء بالنسبة له أولية أي افتراض لا يتطرق إليها الشك. إنها لا تختزل ثنائية العقل والبدن. وفي النهاية باءت محاولته بالفشل.[109] لقد كانت لنظرية التطور تأثيراً واضحاً على فلسفة جيمس وخصوصاً في الناحية السيكولوجية.

حاول جيمس تحت تأثير العمل المستمر في علم النفس التجريبي أن يحمل اعتقاده في النفس على أسس تجريبية كبروميثوسي، وكجعل الذات أكثر من أنها أداء للوراثة أو تأثير للسياق الاجتماعي. فهذا المذهب الجريء والمتطرف للفردية قد عززه هجومه على كل من المذهب الهيجلي الجديد والترابطي. واعتقد بأن كلاً من الاتجاهين يفتقد الواقع التجريبي للعلاقات بوصفها مجربة بصورة فعالة وواقع الوعي بوصفه "تدفقاً" بدلاً من كونه مظهراً

([108]) Fisch H..Max **Classic American Philosophy** p: 115.

([109])Wilshire Bruce – **The Primal Roots of American Philosophy –** Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought [The Pennsylvania State University Press 2000] P: 34.

للمطلق أو ببساطة الاحتفاظ بسلسلة من التصورات المطابقة للمؤثرات الحس المفردة. واعتقد جيمس بأن المشكلات التي كشف النقاب عنها لا يمكن أن تكون مفهومة إلا عن طريق النظرة الفلسفية.[110]

ومؤلف جيمس الكبير، مبادئ علم النفس، ليس مجرد بحث في علم النفس بالمعنى العلمي الضيق، وإنما أيضاً إسهام له دلالة في القضايا الفلسفية الكبيرة في إشارة إلى طبيعة العقل ووظيفته. حقا، فإن علم النفس هو علم نفس فلسفي أو فلسفة للعقل الذي يرتفع ويشير إلى مسار تحليله لوقائع الحياة النفسية في النهاية إلى الحلول التجريبية في القضايا الرئيسية بالإشارة إلى العقل، والوعي، والنفس، وحرية الإرادة.[111] يقول جون ديوي: " وكما أشار جيمس منذ مدة طويلة إن "الخبرة" هي كلمة قوية مضاعفة. وأن عالم النفس يهتم بالخبرة، والكشف، والتحليل، ووصف أشكاله المختلفة. والخبرة لا تنطوي على وجود عدا تجربة موضوع البحث".[112] فمؤلف جيمس مبادئ علم النفس يعبر عن نزعته اللاعقلانية والعملية، ويشير كما هو معروف إلى العقل باعتباره أداة للمحافظة على الإنسان، ويتناول هذا المؤلف الفلسفة الهامة، ويأخذ بعين الاعتبار طبيعة ووظيفة العقل، إنه علم نفس فلسفي وذلك لما يهتم به من تحليل لوقائع الحياة النفسية في إطار حلول تجريبية للعقل والوعي والنفس وحرية الإرادة.

إن جيمس يتجه في أفكاره دائماً إلى الأشياء، وإذا كان قد بدأ بعلم النفس فإنه لم يتجه في بحثه كميتافيزيقي يحب أن يطلق نفسه في البحث عن أمور سماوية روحية غامضة، ولكن كواقعي ينظر إلى الفكر كمرآة ضرورية للحقيقة الخارجية والطبيعية، مهما كان الفكر مختلفاً عن المادة. والفكر مرآة أفضل بكثير مما يعتقد البعض، فهو لا يدرك أو يعكس مجرد أشياء منفصلة كما ذكر هيوم، بل يدرك ويعكس

([110]) **Cambridge Dictionary of Philosophy Second Edition –** General Editor Robert Audi [Cambridge university Press 1999] PP: 446 – 447.
([111]) Thilly Frank A history of philosophy revised by Ledger Wood p: 606.
([112]) Dewey John – **Philosophy and Civilization** [Capricorn Books 1963] P: 261.

العلاقات أو الصلات بين الأشياء فهو يرى كل شيء بالعلاقة أو القرينة. كيف نضع معنى ونظاماً لإحساساتنا؟ أن المعنى والنظام موجودان من قبل.[113] فالأشياء إذن هي الأساس عند جيمس، وبحثه في علم النفس يأتي من منطلق واقعي لا عقلي، وهذه النزعة اللاعقلانية تنأى به بعيداً عن كل فكر نظري ميتافيزيقي إنه ينظر إلى الفكر باعتباره مرآة ضرورية للحقيقة الخارجية والطبيعية وهذه أيضاً نظرة لا عقلية. إذ الفكر لا يدرك أو يعكس مجرد أشياء منفصلة، بل يدرك ويعكس العلاقات أو الصلات بين الأشياء.

واقتنع جيمس بكل قوة بأن الاستبطان هو الاختبار التأملي والتراجعي عن طريق إدراك محتوياته وعملياته، في حين لا يعد المنهج الباطني للبحث السيكولوجي لا يعد تقنية ضرورية في علم النفس. إنه إمعان العقل في عملياته وأفعاله الخاصة. واعتقد جيمس أن الملاحظة الذاتية، بالرغم من صعوبتها ممكنة وستثمر نتائج صالحة علمياً وكان جيمس ذاته استبطانياً لحصافته ودقته الفائقة. ولكن جيمس لم تكن في نيته أن يحل المنهج الاستبطاني محل المناهج الفسيولوجية والتجريبية في علم النفس.[114] فوظيفة العقل عنده محددة، إنها وظيفة عملية تهدف إلى الحفاظ على الذات، وتعبر عن نزعة جيمس اللاعقلانية، النفعية والعملية. وعلامات ذلك أنه اهتم بالاستبطان، بالإضافة إلى الملاحظة الذاتية رغم صعوبتها واعتبرها ممكنة لأنها ستؤدي إلى نتائج علمية مفيدة.

لقد أثر على جيمس تدريبه الطبي في الاستقلال الوظيفي للوعي من الناحية الجسدية، وبتحديد أكثر شروط المخ. والافتراض الأساسي لسيكولوجيته هو أنه "لا يحدث أبداً تغير عقلي إلا وكان مصحوباً ومتبوعاً بتغيير جسدي." والاستبطان، إذن، هو تكملة له ولكن لا يحل محل المعيار المعملي للاستجابات الجسدية. هذا يفسر

---

[113]) ول ديورانت ــ **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي** ــ ترجمة دكتور فتح الله محمد المشعشع ص: 617.

([114]) Thilly Frank – **A history of philosophy** revised by Ledger Wood p: 606.

المظهر المنحرف القائل بأن جيمس مناصر للمنهج الاستبطاني في علم النفس، ومهد الطريق للمدرسة السلوكية لجوهان بـ. واطسون، والذي تبرأ من الاستبطان بوصفه خادعاً وغير علمي، واعتمد قليلاً على التقنية الشهودية القاصرة على السلوك.(115) لقد ركز جيمس في مبادئ علم النفس على القول بأنه لا يحدث أبداً تكيف ذهني إلا وقد صاحبه تغير جسدي، إن هذا المبدأ السيكولوجي يعبر في أساسه عن نزعة جيمس اللاعقلانية والتجريبية، ودراسته لعلم النفس لا تقوده إلى الانصراف إلى المبادئ والنظريات الميتافيزيقية المجردة.

كانت بحق اكتشافات جيمس الاستبطانية جديرة بالملاحظة؛ إنه ميز ظاهرة الوعي التي انصرفت بالكامل عن النفسيين الأوائل أو أشارت فقط إليهم بصورة مبهمة. والكثير من التلميحات الاستبطانية ليست هامة من الناحية النفسية ولكنها ذات أهمية فلسفية بعيدة المدى. وتصور جيمس لـ "تيار الوعي،" أحد نظراته الأكثر تميزاً تتناقض مع الاعتبارات النفسية والفلسفية لطبيعة العقل، بمعنى، المذهب الحسي والروحي. فالمذهب الحسي أو الترابطي يتناول العقل كمجرد تجميع للأفكار المنفصلة التي تتحد وتترابط بطرق متنوعة. والعقل هو طبقاً لأسلوب ديفيد هيوم، مجرد "حزمة" من المؤثرات والأفكار. ورفض جيمس هذا التفسير بسبب إخفاقه في تحقيق توازن في وحدة الحياة الشعورية للعقل. والنزعة الروحية، النظرية المعارضة تفترض وجود روح جوهرية وراء العمليات الشعورية. فهذه النظرية هي في رأي جيمس ضحية للنزعة الظلامية obscurantism: فلا يوجد دليل تجريبي، أو استبطاني في هذا المبدأ. وكبديل لهاتين النظرتين فإنه وضع مذهبه لتيار الوعي، الذي يعتبر العقل وحدة في العمليات الشعورية ذاتها ولذاتها.(116) إن اللاعقلانية تلقي بظلالها على نظرية جيمس في علم النفس، وهذا واضح من استغراقه تماماً في علم النفس، ومذهبه في تيار الوعي يؤكد أيضاً على نزعته الرومانتيكية إذ إن هذا

---

(115) **Ibid** p: 606.
(116) **Ibid** P: 607.

المذهب يعتبر العقل وحدة في العملية الشعورية، وتلك الوحدة هي سمة للرومانتيكية.

إن إسهام جيمس في علم نفس الإرادة ليس أقل ثورية من تصوره الجديد للوعي. ونظر إلى الإرادة على نحو تقليدي كملكة غامضة داخلة في أعماق الروح، وتعد قراراتها عشوائية ومبهمة. وجيمس هو متشكك في النزعة الظلامية لعلم النفس الملكة؛ إنه يعيد الإرادة إلى ضوء النهار عن طريق وصف عمليات التفكير وربطها بالأشكال الأخرى لحياة الشعور. والإرادة ليست ظاهرة منعزلة وغير مرتبطة ببقية الوعي؛ إنها أكثر تعيين لخاصية الوعي العامة، وباختصار، ميل كل الأفكار إلى الانتهاء بالعمل ما لم تمنعها الأفكار المتنافسة والمتعارضة عن الفعل ذاته. وأعطى جيمس اسم "فكرة الفعل المحرك" للميل الفطري للأفكار لإنتاج الحركة؛ وكل عمل للإرادة هو مثال لفكرة الفعل المحرك. [117] إن بحث جيمس في طبيعة الإرادة وعمليات التفكير والحياة الشعورية كلها عناصر تعكس نزعته اللاعقلانية, بينما تتجلي نزعته الرومانتيكية في عملية الربط بين عمليات التفكير وحياة الشعور. وفكرة العمل المحرك التي تضرب بجذورها في الميل الفطري هي أيضاً فكرة لاعقلية, ونفعية لأنها تنزع إلي الحصول علي نتائج نافعة.

إن جوهر الإرادة يكمن في قدرة العقل على تركيز انتباهه حول فكرة بالذات دون غيرها. وحينما يتحقق هذا، ينتج العمل الصريح أوتوماتيكياً. وهكذا فإن حرية الإرادة هي قدرة العقل على التحكم في جهده الهام. ويعتقد جيمس، بالنسبة لتأملاته التي لا نحتاج الدخول إليها، أن الإرادة الإنسانية حرة. ولكن سواء قبلنا أم لم نقبل هذه النهاية الأخيرة، فإننا ينبغي أن نأخذ في الاعتبار تحليله للفعل الإرادي بوصفه استنارة من الناحية النفسية وبوصفه تخصيص السياق للنظر في مشكلة حرية الإرادة. والاعتبار النفسي للإرادة عند جيمس هو أيضاً مهم لأنه يعطينا الدليل على نزعته البرجماتية

---

(117) **Ibid** p: 607.

الأخيرة. إنه يكمن خلف الجدل الذي أدى بجيمس إلى البرجماتية عن طريق النزعة الإرادية الأساسية لنظرياته السيكولوجية. وفي الفصل الشهير عن التأمل في المجلد الثاني من مبادئ علم النفس، وبدلاً من الخواء، والنزعة الشكلية والعقلية للتفسير المنطقي للتأمل الصارم، فإنه يعرض الوصف النفسي للعمليات التأملية من ناحية الحصافة. والتأمل صورة لحل المشكلة، والهدف الذي يكون فيه تأقلم الإنسان مع بيئته. ويوجد ما هو كامن في علم النفس التأملي في التصور البرجماتي للمعرفة الخاصة بجيمس، ونظرية ديوي الآداتية في البحث.(118) من هنا نجد أن جيمس يؤكد على أن الجوهر الحقيقي للإرادة كامن في قدرة العقل على تركيز كل انتباهه على فكرة بالذات. إن قدرة العقل على التركيز تؤدي بالضرورة إلى إيجاد عمل حقيقي. ومن ثم تكون حرية الإرادة هي قدرة العقل على التحكم في قدرة انتباهه. وترجع أهمية الاعتبار النفسي للإرادة عند جيمس إلى أنه يعطينا دليله على نزعته البرجماتية الأخيرة. فهي توجد خلف الجدل الذي قاده إلى النزعة البرجماتية من خلال النزعة الإرادية الأصلية لنظرياته النفسية.

بينما كان "وليم جيمس" عاكفاً على تشكيل علم النفس "كعلم طبيعي"، كان يستبعد في وعي المشكلات الميتافيزيقية، وكان يستبعدها لا من ذهنه، حيث استقرت، وإنما من علم الذهن عنده. فقد قصد أن يكون قبل كل شيء تجريبياً بالمعنى المنهجي.(119) إن علم النفس هو علم الحياة العقلية، وكلاً من ظواهرها وشروطها. والظواهر هي هذه الأشياء كما نسميها مشاعر، ورغبات، ومعارف، وتأملات، وقرارات، وما شابه ذلك. وقد أشار وليم جيمس إلى الأفكار، والمشاعر، والفطرة السليمة باعتبارها معطيات يمكن إيضاحها في علم النفس، ولكنه يحاجي بأن العلم الخاص بعلم النفس لا يمكن أن يقوم على الفطرة السليمة. وافترض أن العقل يرتبط

---

(118) **Ibid** p:608.

(119) هربرت شنيدر ــ **تاريخ الفلسفة الأمريكية** ــ ترجمة دكتور محمد فتحي الشنيطي [مكتبة النهضة المصرية 1964] ص: 366 ــ 367.

بالجسم بطرق جوهرية ولكن رفض الفكرة القائلة بأن العقل يمكن ببساطة إدراكه عن طريق دراسة مادة الدماغ.[120] ففي إطار النزعة اللاعقلانية استبعد جيمس المشكلات الميتافيزيقية حينما كان منهمكاً في تأليف علم النفس باعتباره علماً طبيعياً، واللاعقلانية عند جيمس تعلن أن علم النفس هو علم الحياة العقلية، متمثلة في الظواهر وهي مشاعر، ورغبات، ومعارف، وتأملات، وقرارات، فكلها عناصر تؤكد على أثر اللاعقلانية عنده.

وفي ملخص أوضح جيمس الظواهر النفسية على أنها وظيفة للعوامل المكانية بالإضافة إلى العوامل البيولوجية، وبجانب الدماغ التحتي والعمليات الفكرية تقرير واستنتاج الإجراءات البيئية العضوية. ويحاجي بأن معرفة الجسم والدماغ يمكن بطريقة مفيدة أن تقيد وتستلهم تصورات ونظريات الوظيفة النفسية، وحينما يوجد أي عدد من الطرق التي ربما تصل فيها إلى نتيجة جزئية. وأكثر من ذلك فإنه يحاجي بأن المعرفة التي تدور حول التنظيم الوظيفي للأنشطة العقلية يمكن أن توجه على نحو مفيد دراسة الآليات البيولوجية التحتية [على سبيل المثال؛ عمليات الدماغ]، فمنذ ظهور الاحتمال وأهمية الآليات والحوادث الفيزيائية الجزئية يمكن افتراضها عن طريق السلوك الملاحظ.[121] تبرز هنا أيضاً نزعة جيمس اللاعقلانية إنه يتحدث عن الظواهر النفسية والعوامل البيولوجية والدماغ إلى آخر ما هنالك من عناصر طبيعية ونفسية تؤكد على اللاعقلانية في فلسفته.

ويحاجي جيمس أيضاً بأن دراسة العمليات الفكرية تساعد أكثر من وظيفة التبادل بالنسبة لعمليات الدماغ غير المحددة، لأنها

([120]) James William **The Principles of Psychology** , p:2. Available from www.abika.com [accessed 6th October 2012]. And Cacioppo John T., Louis G. Tassinary – **Centenary of William James Principles of Psychology:** From the Chaos of Mental Life to the Science of Psychology Vol. 16 [Society for personality and Social Psychology, I n c.1990]PP: 601,602. http:// psychology uchicago. Edu/ people/ faculty/ cacioppo / jtcreprints/ centenary. Pdf. [accessed April 19th 2012].

([121]) **Ibid** pp: 608 – 609.

يمكن أيضاً أن تظهر علاقات بين "المشاعر، الرغبات، المعارف، التأملات، القرارات وما أشبه" [التي يمكن أن تكون مقنعة عقلياً وهامة اجتماعياً] وهكذا فإن نظرة جيمس لعلم النفس كعلم طبيعي تنسحب على بل وتمضي وراء وصف التجربة والبناء أو وظيفة الفسيولوجيا العصبية في تحديد المبادئ الوظيفية والفسيولوجية التي تحكم العضويات بالاتفاق مع بيئتها الفيزيائية والثقافة الاجتماعية. ومغالطة عالم النفس [تشويش ظاهرة المصلحة مع وجهة نظر عالم النفس الخاصة] لذا فهي الإنذار الذي يمكن أن يتجنب في العلم الحياة العقلية.(122)

إن اللاعقلانية عند جيمس في ميدان علم النفس ترتد في أصولها إلى نظرية التطور وعلوم الحياة عموماً. وذلك على النحو الآتي:

1ـ إن اللاعقلانية في الميدان النفسي تتمثل في النظر إلى الفكر كمرآة تعكس الحقيقة الخارجية والطبيعية. فإذا كان علم النفس هو علم الحياة العقلية، وإذا كان يهتم بتحليل وقائع الحياة النفسية، فهذا عمل لا عقلي.

2ـ إن النفعية تتجلى في فكرة العمل المحرك وما يجره وراءه من نتائج نافعة.

3ـ أما الرومانتيكية فإنها تتجلى من خلال الربط بين عمليات التفكير وحياة الشعور. ونظرية جيمس فيما يختص بتيار الوعي تؤكد أيضاً على أثر الرومانتيكية حيث تعتبر أن العقل وحدة في العملية الشعورية.

ثانياً: اللاعقلانية عند جيمس وبرجسون:

---

(122) **Ibid** p: 609.

يعتقد الظواهريون بأننا لسنا كهيوم وأتباعه الترابطيين؛ وهؤلاء الذين يشاركون برأيهم شأنهم شأن وليم جيمس يحتفظون بالقول بأننا لا نستطيع إلا أن نؤكد وجود تيار من حالات الشعور. ووجهة النظر هذه تقوم على الاعتقاد بأن فعل الشعور لا يستطيع إلا إدراك ذاته، ولا يمكن أن يمضي إلى ما وراء هذا بالتأكيد على موضوع الفعل.[123] ونظرية "الواحدية المحايدة" لجيمس تقرر أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية[124]. ورأى جيمس أن النزعة الحسية أو الترابطية تتناول العقل بوصفه مجرد تأليف للأفكار المتفرقة التي تتحد وتترابط بطرق متنوعة. وإنه يؤكد على إقامة توازن في وحدة الحياة الشعورية للعقل.[125] وينكر جيمس على مذهب الترابط أو التداعي تأليف الفكر من ظواهر منفصلة ويبين أن الظواهر الفكرية تجري في تيار متصل، وأن الفكر شيء يمتنع رده إلى الظواهر الفيزيقية أو الفسيولوجية.[126] ومن هنا فإذا كانت الظواهر الفكرية تجري في تيار متصل، فإن هذا يعبر عن النزعة اللاعقلانية والرومانتيكية، فجيمس يؤكد وجود تيار لحالات الشعور وهذا عمل لا عقلي أما تأكيده على وحدة الحياة الشعورية للعقل فهذا تعبير عن نزعته الرومانتيكية.

أما برجسون فإنه يرى أنه لا توجد صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية ولا حتى صلة التوازي، وحتى هذا التوازي، على فرض وجوده، لا يبرهن على شيء، أما علم النفس الارتباطي فإنه يقوم على خطأ مزدوج، هو تصور الديمومة وكأنها مكان، وتصور الأنا وكأنه مجموع من أشياء على هيئة مادية. نفس هذه

---

[123]() R.P. Phillips, D.D., M.A., **Modern Thomistic Philosophy** [London 1941].

[124]) إ.م. بوشنسكي **الفلسفة المعاصرة في أوروبا** ترجمة دكتور عزت قرني [مطابع السياسة ــ الكويت 1992] ص: 196.

([125]) Thilly Frank – **A history of philosophy** – revised by Ledger Wood p: 607.

[126]) ول ديورانت ــ **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي** ــ ترجمة دكتور فتح الله محمد المشعشع ص: 617.

الأخطاء تؤدي كذلك إلى القول بالحتمية السيكولوجية.(127) يقول برجسون: "إن الترابطيين(•) قد سقطوا في أخطاء جسيمة أحياناً، حينما حاولوا إعادة تشكيل حالة نفسية عن طريق الجمع بين وقائع وعي متمايزة، مستبدلين الأنا ذاته برمز الأنا." (128) ويقول أيضاً:" إن الشدة(•) والديمومة والتعيين الإرادي: تلك هي الأفكار الثلاث التي يتوجب تنقيتها من خلال تخليصها من كل ما تدين به لتدخلات العالم المحسوس، وإجمالاً من سيطرة فكرة المكان(129). نلاحظ هنا اختلافاً بين نظرة جيمس اللاعقلانية ونظرة برجسون، ففي حين يقرر جيمس أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية يقرر برجسون أنه لا توجد صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية، إنهما يندرجان ضمن الرومانتيكية، وتتسم فلسفتهما باللاعقلانية.

والنقطة التي نود التركيز عليها هي النزعة اللاعقلانية والرومانتيكية في فلسفتي جيمس وبرجسون وفي إطار مقارنة بين هذين الفيلسوفين يقول جان فال:" وثمة نقاط اتفاق عديدة التقي فيها برجسون بجيمس. إذ أكد الاثنان الناحية العملية في كل وظيفة يقوم بها العقل. علي أن بينهما اختلافاً بعيداً. فبينما كان النظر في الناحية

---

127) إ.م. بوشنسكي **الفلسفة المعاصرة في أوروبا** ترجمة دكتور عزت قرني ص: 181 – 183.

• () Les associationnistes sont tombés dans des erreurs parfois grossières, essayant de reconstituer un état psychique par l'addition entre eux de faits de conscience distincts, et substituant le symbole du moi au moi lui – même.

(128)Bergson Henri **Essai Sur Les données** imm**é**diates de la conscience **[**Presses Universitaires de France1970**]** P:100.

ـــ هنري برجسون ـــ **بحث في المعطيات المباشرة للوعي** ـــ الطبعة الأولى ـــ ترجمة د. حسين الزاوي [المنظمة العربية للترجمة 2009] ص: 202.

)•(Intensité, durée, détermination volontaire, voilá les trios idées qu'il s'agissait d'épurer, en les débarrassant de tout ce qu'elles doivent á l'intrusion du monde sensible et, pour tout dire, á l'obsession de l'idée d'espace.

(129) **Ibid** P: 99.

ـــ **الترجمة** ص: 201.

العملية ضرورياً عند جيمس عند تحديد الحقيقة, رأى برجسون ضرورة استبعاد الناحية العملية ـ أو ما نستطيع تسميته بالاعتبارات البرجماتية ـ من عقولنا إذا أردنا إدراك الحقيقة".[130] إن وظيفة العقل عند جيمس وبرجسون إذن هي وظيفة عملية، ومن ثم فإن العقل كما هو شائع ومعروف في الفلسفة أداة للعمل. فإذا كان العمل ضرورياً عند جيمس عند تحديد الحقيقة، فإن برجسون يستبعد الناحية العملية عند البحث عن الحقيقة. هنا أيضاً تتجلى النزعة اللاعقلانية عند جيمس وبرجسون.

إن البرجماتية ليست نظرية في المعرفة وحسب، وإنما تضاف إليها في الأغلب فلسفة للحياة تشبه كثيراً فلسفة الحياة عند برجسون. وترى هذه الفلسفة الحيوية البرجماتية أن الحقيقة لا تعرف الثبات، بل هي تسيل وتخلق ألواناً من الخلق الحر، ويعجز العقل عن إدراك هذه الحقيقة، وتقوم كل معرفة على أساس التجربة. أما الاختلاف الرئيسي بينهما، فإنه يقوم في أن برجسون يعتبر أن وظيفة الحدس هي وظيفة نظرية في جوهرها، في حين يرى البرجماتيون أن كل معرفة عملية بحكم تعريفها. وبصفة عامة فإن للبرجماتية ولفلسفة برجسون مبادئ مشتركة نبعت عن نفس الأصل.[131] تكشف هذه المقارنة عن النزعة اللاعقلانية والرومانتيكية عند البرجماتيين وبرجسون، فالحقيقة ليست ثابتة، وإنما تسيل وتخلق ألواناً من الخلق الحر، وهنا تتألق الرومانتيكية، إنها تعتمد على الحياة والتغير، إنها أيضاً لا عقلية. فالبرجماتية وفلسفة برجسون تعبران عن نزعتهما الرومانتيكية واللاعقلانية ولكنهما يختلفان في أن وظيفة الحدس عند برجسون وظيفة نظرية، أما المعرفة عند البرجماتيين فهي عملية.

وقبل أن نختتم هذه النقطة نود أن نشير إلى تحليلات جان فال للعلاقات بين برجسون والبرجماتية. يقول جان فال:" ومن الطريف أن نلقي نظرة على العلاقات التي تربط برجسون بالنزعة البرجماتية.

---

130) جان فال – **طريق الفيلسوف** – ترجمة د. أحمد حمدي محمود ص: 283.

131) إ.م. بوشنسكي **الفلسفة المعاصرة في أوروبا** ترجمة دكتور عزت قرني ص: 194.

فهو يتفق معها في تأكيد دور الفعل، ولكنه لا يتفق معها في أن الفعل من حيث هو عائق للتأمل، يقوم عنده بدور أقرب إلى السلبية. ومن الطريف أيضاً أن نبحث ــ من وجهة نظر أعم ــ في فروع ذلك المذهب الذي يمكن أن نسميه بالبرجماتية الفرنسية التي تؤكد مع جورج سوريل أهمية دور الفروض والأساطير، وتحاول نقد الماركسية والحفاظ عليها في آن واحد، وتوحد ــ مع لالاند ــ بين الحقيقة والاتفاق الاجتماعي بطريقة مشابهة إلى حد ما لطريقة الفيلسوف الانجليزي البرجماتي والإنساني، شيللر وإن ظلت أقرب إلى التراث العقلي، وتقترب أخيراً من العقائد الدينية عند لروا وبلوندل".[132] تلك هي تحليلات جان فال للعلاقات بين برجسون والبرجماتية والمهم هنا هو أن برجسون والبرجماتية يذهبان مذهباً لا عقلياً. هنا تكمن نقطة الاتفاق، لكن نزعتهما اللاعقلية تختلف فهي عند برجسون تتجه نحو الحدس بينما عند البرجماتيين تتجه نحو العمل.

أما جون ديوي فإنه ينتقد برجسون فيقول:"أما بالنسبة للصفات المستحبة التي يضفيها برجسون على القوة الخلاقة المتأصلة في الحياة élan vital فإنها لا تنبع من طبيعة هذه القوة، بل من تفاؤل الرومانتيكية؛ هذا التفاؤل الذي يكون الجانب العكسي للتشاؤم بالنسبة للواقع والحياة الروحية التي ليست إلا دافعاً أعمى عندما تنعزل عن التفكير ـ [هذا التفكير الذي يقال إنه يقتصر على الاستعمال الآلي للأشياء المادية للمصالح الشخصية] ــ يحتمل أن تكون لها صفات الشيطان، على الرغم من محاولة تشريفها باسم الآلة.[133]

---

[132]) جان فال ــ **الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر** ــ ترجمة فؤاد كامل، مراجعة الدكتور فؤاد زكريا [دار الكاتب العربي للطباعة والنشر] ص:147_148.

[Available from www.google.com[accessed 12th April 2012].

[133]() Dewey John **Human Nature And Conduct** [New York Henry Holt And Company 1923] p:74 Available from www.google.com [Accessed 23 th August 2012].

ــ جون ديوي ــ **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني** ــ ترجمة وتقديم دكتور محمد لبيب النجيحي [مؤسسة الخانجي بالقاهرة 1963] ص:95.

والخلاصة إذن أن اللاعقلانية على هذا النحو تكشف عن نفسها من خلال الظواهر الفكرية في جريانها المتصل، وتيار حالات الشعور ووحدة الحياة الشعورية للعقل. وعلى أي حال فإن جيمس وبرجسون يندرجان ضمن الرومانتيكية، وتتسم فلسفتهما باللاعقلانية. فوظيفة العقل عند جيمس وبرجسون وظيفة عملية. وهذه نظرة لا عقلية أيضاً. واللاعقلانية عند جيمس تتجه إلى العمل بينما عند برجسون تتجه نحو الحدس.

النتائج

أولاً: إن فلسفة وليم جيمس فلسفة لا عقلية، فلسفة رومانتيكية نفعية بالإضافة إلى كونها ميتافيزيقية، إنها فلسفة لا عقلية، لأنها تنطلق أساساً من الواقع والخبرة والتصورات المرتبطة بهما، وتهتم بكل ما ليس بعقلي وتؤكد على الخبرة والتجربة والوقائع الفعلية. وتنبذ كل ما هو نظري وثابت وقبلي. والعقل في إطار هذه النزعة البرجماتية اللاعقلية يخضع دائماً لميزان الفعل أو العمل ولا يتجه أبداً إلى أهداف وغايات نظرية مجردة. لقد أصبح العقل في البرجماتية أداة لتكيف الإنسان مع بيئته.

إنها رومانتيكية لاهتمامها بالتغير والنمو المستمر، فمعنى الوحدة العضوية، والنزعة الحيوية، والطابع الدينامي للأشياء، كلها عوامل تجعل من البرجماتية أيضاً فلسفة رومانتيكية. وهي زمانية ميتافيزيقية لاهتمامها بالمستقبل والنظر إلى العالم على أنه لم يكتمل. وإنها نفعية لاهتمامها بالنتائج والآثار المستقبلية. وتكمن النفعية في العمل المفيد الناجح، فالفكرة الناجحة هي التي تعمل وتصبح حقيقية. فإذا كانت البرجماتية عند جيمس تعرف بأنها نفعية فهذا راجع من اهتمامها بالعمل النافع المفيد وما يتضمنه من عناصر كالقيمة والحقيقة والمنفعة. ولما كانت قد نسبت أهمية للاعتقاد، وقيمة النتائج بالنسبة للأفكار، فإنها توصف بأنها فلسفة نفعية.

إن برجماتية جيمس بصبغتها اللاعقلية تختلف اختلافاً واضحاً عن الفلسفات العقلية. ففي حين تتمسك النزعة العقلية بالمبادئ الثابتة والحقائق الأزلية تتمسك البرجماتية بالتغير وعدم الثبات، فالعالم ليس استاتيكياً جامداً وإنما هو في حركة دائمة، وهذه الحركة والصيرورة والتغير والتحول هي التي تضفي صبغة رومانتيكية على فلسفة جيمس. فإذا كانت البرجماتية تهتم بالحياة وتؤكد عليها، فإنها رومانتيكية، إنها ترفض الأفكار القبلية وتنحاز إلى الوقائع المؤكدة للحياة ومن ثم فهي لا عقلية. وبهذا تعارض فلسفة جيمس المذاهب العقلانية وما تتوهمه من حقائق، إنها أفكار نظرية غير واقعية تفتقر إلى الحيوية. ومذهب قيمة النتائج بما له من اهتمامات مستقبلية يضفي على فلسفة جيمس صبغة ميتافيزيقية ونفعية. والمنهج البرجماتي هو فكر يدور حول النتائج ويتجه إليها ولا يحددها أو يعينها وعلي هذا تعد البرجماتية نفعية. إن جيمس يؤكد دائماً على القيمة النقدية ومن ثم توصف فلسفته بالنفعية إذ إنها تؤكد هنا علي القيمة النقدية للفكرة.

ثانياً: إن اللاعقلانية عند جيمس تكشف عن طبيعتها الحقيقية في ميدان الخبرة والوعي بالإضافة إلى الخبرة الشعورية، وكلها عناصر تؤلف جوهر اللاعقلانية. وتكشف الرومانتيكية في فلسفته عن نفسها أيضاً في نظرته إلي الخبرة في تدفقها وانسيابها واستمرارها. كما أن الرومانتيكية تنطلق من الوعي في وحدته وتنوعه. أما أن جيمس يؤكد على أن الحقيقة ليست استاتيكية جامدة، فهذا عمل رومانتيكي إذ تتسم الحقيقة في الرومانتيكية بالتغير. وعلى هذا فالأفكار التي يتناولها جيمس ليست أفكار نظرية مجردة كما هو الحال في النزعة العقلية بل هي أفكار عملية حاضرة مباشرة. والأفكار ليست أفكار بعيدة أو غريبة عن إحساساتنا، ويقصد جيمس بالأفكار الحقيقية الأفكار المتفقة مع الواقع.

واللاعقلانية عند جيمس تتبدى في نظرته للقيمة النقدية للفكرة، ومن ثم توصف فلسفته بالنفعية. ونجاح الأفكار يأتي من كونها تسهم في إيجاد روابط ناجحة بين الأجزاء المختلفة في خبرتنا، فهذا يقودنا إلى النفعية مرة أخرى. وتكمن النفعية عند جيمس في أن

الأفكار الحقيقية هي الأفكار التي تعمل وتؤدي إلى نتائج نافعة. فوظيفة الأفكار والقضايا الحقيقية هي الارتباط بالموضوعات والنتائج العملية الملموسة.

والعمل كما هو واضح في فلسفة جيمس علامة واضحة على أثر اللاعقلانية، والاهتمام بالعمل يبرهن على نزعة جيمس النفعية، فالعمل النافع المفيد بحق هو الذي يؤدي إلى نتائج نافعة وثمار مفيدة، والأفكار في إطار هذه النظرة تعد حقيقية بقدر ارتباطها بالعمل وما يترتب عليه من نتائج عملية. فالبرجماتية تخضع الفكر للعمل وهذا نابع من استهدافها للمنفعة، والمنفعة بدورها توجه مسار الفكر إلى العمل والمستقبل، فلم تعد توجد في البرجماتية حقائق في ذاتها ولذاتها كما هو الحال عند العقليين وإنما هي قيمة فورية.

ثالثاً: لقد كان لنظرية التطور تأثير واضح على فلسفة جيمس من الناحية السيكولوجية. وبحثه في علم النفس يأتي من منطلق واقعي لا عقلي، ويشير كما هو معروف إلى العقل باعتباره أداة للمحافظة على الإنسان. فوظيفة العقل عنده محددة، إنها وظيفة عملية تهدف إلى الحفاظ على الذات، فتطور العقل البشري يهدف إلى المنفعة، ويقتصر دوره على الملاحظة والتوحيد والإدراك والتوقع واختراع النظم، فهذه كلها وسائل تحافظ على وجوده. وهذه النزعة اللاعقلانية تنأى به بعيداً عن كل فكر نظري ميتافيزيقي.

إن المبدأ الأساسي في نظرية جيمس السيكولوجية، وهو المبدأ الذي يعبر عن استغراقه الشديد في علم النفس، والقائل بأنه لا يحدث أبداً تكيف ذهني إلا وقد صاحبه تغير جسدي. بالإضافة إلى اهتمامه بالظواهر النفسية والعوامل البيولوجية والدماغ إلى آخر ما هنالك من عناصر طبيعية ونفسية إنما هو مبدأ يعبر في أساسه عن نزعة جيمس اللاعقلانية.

إن تيار الوعي ووحدة العقل في العملية الشعورية، والبحث في طبيعة الإرادة وعمليات التفكير والحياة الشعورية، وعملية الربط

بين عمليات التفكير وحياة الشعور: تشير كل هذه العناصر إلى أثر الرومانتيكية في فلسفة جيمس، وتشير في الوقت ذاته إلى نزعته اللاعقلانية. وفكرة العمل المحرك التي تضرب بجذورها في الميل الفطري هي أيضاً فكرة لا عقلية، ونفعية لأنها تنزع إلي الحصول علي نتائج نافعة.

إن نزعة جيمس السيكولوجية تؤكد على وجود تيار لحالات الشعور وهذا عمل لا عقلي، وتأكيدها على وحدة الحياة الشعورية للعقل تعبير عن نزعتها الرومانتيكية. ووظيفة العقل عند جيمس هي وظيفة عملية، وهذا ما أقرته فلسفة برجسون فيما بعد. وفي النهاية نجد أن النزعة البرجماتية عند جيمس وفلسفة برجس تعبران عن نزعتهما الرومانتيكية واللاعقلانية ولكنهما يختلفان في أن وظيفة الحدس عند برجسون وظيفة نظرية، أما المعرفة في البرجماتية فهي عملية.

الفصل الثالث

النزعة الرومانتيكية في فلسفة هنري برجسون

مقدمة

تركز الرومانتيكية منذ نهضتها الحقيقية في القرن التاسع عشر على الحياة ومختلف مظاهر الروح الإنسانية. فالمذهب الجدلي

ثلاثي الحدود الذي اخترعه هيجل يعد تعبيراً قوياً عن نزعته الرومانتيكية لكنها رومانتيكية كلاسيكية. وإذا كان وليم جيمس قد ركز على العمل والنتائج العملية المفيدة في إطار عملية رومانتيكية فإن برجسون قد اكتشف في إطار عملية رومانتيكية روحية حدساً جديداً يختلف عن الحدس الكانطي. إن الحدس حياة حقيقية وفورية. والحقيقة التي يكتشفها عبر الواقع المتدفق والجريان الدائم تتسم بالتواصل والاستمرار. وما الحركة والتغير والزمن الباطني أو الديمومة إلا علامات على أثر الرومانتيكية، وما الدافع الحيوي والوثبة الحيوية التي تقود العضويات وتجتاح الكون بأسره إلا عملية رومانتيكية أيضاً. إن برجسون هو الذي وضع مبدأ الحياة الوثبة الحيوية في الكون. إنها المبدأ الأساسي الباطن لجميع الأشياء الحية. والوثبة الحيوية تنطلق من مصدر لا متناه يوجد داخل الكون ذاته. فالرومانتيكية تعد مذهباً مضاداً للفلسفات النظرية المجردة، وتركز على الواقع الحقيقي المشخص وعلى كل ما ليس بعقلي.

تتسم الرومانتيكية عند برجسون في جانب منها بالنفعية، فالعقل عضو طبيعي، وقوة للمعرفة المتجهة للعمل. إنه يهدف إلى التحليل وإعادة التركيب. أما الحدس فهو يشبه الغريزة، إنه هو الغريزة بعد أن سارت روحية. فالغريزة أقرب للحياة من أن تكون عقلاً وعلماً، والتكامل بين العقل والحدس سيقود إلى بلوغ الحقيقة.

لقد كانت فلسفة الحياة إذن علامة بارزة على أثر الرومانتيكية في فكر برجسون، وأدت النزعة الحيوية الرومانتيكية به إلى رفض كل الطرق النظرية المجردة التي نسبت إلى العقل معرفة الميتافيزيقا، في حين تعد هي وظيفة الحدس، والتمييز بين العقل والحدس يقر أن وظيفة العقل هي المحافظة على الحياة، ومن ثم فهو قوة للعمل النافع، ومن هنا تتسم الرومانتيكية بالنفعية.

الرومانتيكيية وفلسفة الحياة عند برجسون

لقد انتشر التيار الحيوي بقوة في القرن العشرين متأثراً بالتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم البيولوجية فكان لهذا التقدم تأثيره الواضح على الفكر الفلسفي، ونظرية داروين التطورية كان لها تأثيرها الهائل في القرن التاسع عشر ثم امتد هذا التأثير إلى القرن العشرين. ومنذ ذلك الحين لم يعد ينظر إلى العقل على انه مقدس أو أنه نبع من أصل مختلف، إنه إذن أصبح ينظر إليه على أنه عضو شأنه شأن أي عضو في الإنسان له وظيفة طبيعية محددة. ومن بين هؤلاء الذين تبنوا هذه الوجهة من النظر الفيلسوف الفرنسي هنري برجس.(•)

يعد هنري برجسون الشخصية الأكثر أهمية وشعبية في الحركة اللاعقلانية في القرن الحالي [العشرين] فكتاباته شأنها شأن كتابات وليم جيمس، لاقت قبولاً واسعاً لدى القراء العاطفيين خارج الدوائر الأكاديمية.(134) وبالإشارة إلى الحدس وطبيعته، فإن مؤلف برجسون يعكس تذبذبات في الفكر، أكثر من التغير. [والمقدمة للميتافيزيقا [1903] تعرف مذهب برجسون على خلاف ما هو موجود في [المادة والذاكرة [1896]. لكن [التطور الخلاق [1907] تناول مرة ثانية موضوع انسجام الحدس! وعلاوة على ذلك، فإن مقدمة [العقل الخلاق [1922 المنشور في 1932] يظهر أيضاً هذا

(•) يعتبر هنري برجسون أحد أهم الفلاسفة الفرنسيين في مطلع القرن العشرين. وُلد في باريس في 8 أكتوبر 1859. وكان أبوه موسيقياً مشهوراً وسليل أسرة يهودية ثرية هي أسرة «أبناء بيريك» أو «بركسون» التي اشتُق منها اسم «برجسون» بعد أن اندمجت الأسرة في المجتمع الفرنسي (وتغيير الاسم حتى يفقد ملمحه اليهودي أمر مألوف بين أعضاء الجماعات اليهودية). كانت أم برجسون من أصل إنجليزي يهودي، ولكنها كانت هي الأخرى مندمجة في مجتمعها. ولذا، فقد تلقَّى برجسون تعليماً فرنسياً علمانياً، وأظهر نبوغاً في الدراسات الكلاسيكية والرياضيات معاً. دخل برجسون مدرسة المعلمين العليا الشهيرة عام 1878، وتجنَّس بالجنسية الفرنسية عام 1880 عندما بلغ سن الرشد. وفي عام 1881، حصل على الليسانس في الرياضيات والآداب معاً، ثم حصل على درجة الأجريجاسيون في الفلسفة عام 1881. وإذا كان تعليم برجسون فرنسياً، فإن حياته المهنية كانت كذلك أيضاً؛ فقد عُيِّن أستاذاً بالكوليج دي فرانس عام 1900، وانتُخب عضواً بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عام 1901، ثم عُيِّن بالأكاديمية الفرنسية، وحصل على جائزة نوبل في الآداب عام 1908.(http://www.elmessiri.com).

(134)Thilly Frank **A history of philosophy** revised by Ledger Wood (Henry holt and company, new York 1953) P: 615.

التعارض. وفي هذا العمل، أضاف برجسون إلى مقدمته للميتافيزيقا ملحوظة مطولة لكي يعود إلى "نزعته الاتفاقية concordism". اعتماداً على النص.[135] والآن سنحاول البحث في الحركة الرومانتيكية في فلسفة برجسون.

أولاً: الرومانتيكية والإطار البيولوجي:

يتضمن هذا الموضوع عدة نقاط رئيسة تشترك جميعها في كلمة الرومانتيكية، النقطة الأولى تتناول تاريخ الحركة الرومانتيكية والبحث في خصائصها الرئيسة، والنقطة الثانية تتناول الوعي والحياة والبحث في طبيعتهما الجوهرية، والنقطة الثالثة تتناول التمييز بين وظيفة العقل والغريزة والبحث في أصلهما المشترك، والنقطة الرابعة تتناول الوظيفة البرجماتية للعقل، وهذا هو الجانب النفعي في الرومانتيكية عند برجسون.

1- تاريخ الرومانتيكية وخصائصها:

ترتد الحركة الرومانتيكية في أصولها إلى القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الفرنسي چان چاك روسو " فلقد ركزت الرومانتيكية على العواطف والإحساسات الطبيعية في الإنسان وذلك عند الرومانتيكيين عموماً، الجدل عند هيجل والعمل عند وليم جيمس والحدس عند برجسون. يقول بيتر سنجر:"إن هيجل انطلق من تصور الوجود المجرد، وبيّن أن هذا التصور يؤدى عن طريق الضرورة الجدلية إلى تصورات أخرى أكثر إحكاما وقرباً من الواقع، وهذه التصورات الأخرى بدورها تظهر عدم التوافق وتتطلب تصورات أخرى إلى أن نصل في نهاية المطاف إلى الفكرة المطلقة".[136] لقد ركزت الرومانتيكية عند هيجل، على جانب التغير في العقل نفسه

---

[135]() Jr. Bielland Andrew and Patrick Burke – **The Incarnate Subject** – Translation by Paul B. Milan [Humanity Books United States of America 2001] P: 113 available from www.prometheusbooks. Com [Accessed 28th September 2011].

([136]) Singer Peter, **Hege**l Oxford University [Press – 1982] p : 80.

والحركة الدائبة في تصوراته الأساسية أو مقولاته حيث تتعارض ثم تلتقي في تصورات أعلى فأعلى على أساس التناقض في إطار جدل ثلاثي الحدود. إنها رومانتيكية كلاسيكية.

ويعد العالم الرومانتيكي عادة حركة تقف في مواجهة التنوير مثلما يقال أيضاً أن التنوير يعد مضاداً للنظام المسيحي الأرقى من الطبيعة. والجدير بالذكر هنا أنه في مقابل عالم نيوتن بأنواره البراقة قدم الرومانتيكيون عالمهم الليلي. حيث إن الليل يقابل النهار أو النور، ويعني "ارتفاع الأجنحة الثقيلة للروح" والارتفاع بها إلى ما وراء الزمان والمكان إلى مجالات لا متناهية. ويمكن القول بأنه من بين الميول التي شاعت نوعاً بين الرومانتيكيين، الإحساس الشديد باللامعقول حتى في بداوته، في الحياة الإنسانية، والاهتمام بالتميز وبما هو متفرد بوصفهما متعارضين مع العمومية، سواء كان ذلك في الفن أو التاريخ أو الأنثروبولوجيا ـ ولم تمنع الأنثروبولوجيا الرومانتيكيين من الرغبة في جمع شمل العالم مرة أخرى ـ إذا استطاعوا ـ بالربط بين الذات والموضوع والمثالي والواقعي والروح والمادة، بعد قرن ـ كما اعتقدوا ـ من التقسيم والتمزيق.[137] إذن اهتم الرومانتيكيون باللامعقول، واهتموا بما هو متميز وما هو متفرد، كما أنهم كانوا على وعي شديد بأنهم يحيون في عالم خلق وتغير.

لقد تحول الكثير من الفلاسفة الرومانتيكيين إلى التصوف وعادوا التنوير. ومن بين الفلاسفة الرومانتيكيين في المانيا شيلر ماخر وريتشل، وفي فرنسا لامنيه، وفي أمريكا ثورو وأمرسون، وفي انجلترا كارلايل وراسكن. إن ريتشل قد حول الرومانتيكية من كونها مجرد فلسفة إلى تجربة صوفية. ونقد لامنيه فلسفة التنوير وكل فلسفة القرن الثامن عشر، مبادئها ومناهجها بعدما قامت به من نقد وهدم لكل العقائد والنظم القديمة. والرومانتيكيون الأمريكيون قد جمعوا بين الرومانتيكية والترنسندنتالية مثال ذلك ثورو وأمرسون. وانتهى ثورو

([137]) فرانكلين باومر _ ل:- **الفكر الأوروبي الحديث ـ الإتصال والتغير في الأفكار من 1600 إلى 1950** ـ الجزء الثالث (القرن التاسع عشر) ترجمة دكتورأحمد حمدي محمود ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989 ص 19ـ 22.

إلى نوع من وحدة الوجود كما هو الحال عند الصوفية، أما أمرسون فقد تأثر بفلاسفة ألمانيا في القرن التاسع عشر والمذهب الترنسندنتالي الأمريكي عنده يقوم على الأفكار الرومانتيكية مثل معرفة الذات، واحترام النفس. وانتهى أمرسون إلى الإغراق في التصوف كما هو الحال عند كثير من الرومانتيكيين.(138) وإن الرومانتيكيين قد عملوا على نشر الوحدة العضوية والتطور الفريد لكل صور الثقافة القومية وبلا ريب ثمة أثر باطني في تفكيرهم الذي يحتفظ بالقول بأن هذه القوى اللاشعورية الخلاقة تتحرك وتعمل بطريقة غامضة تناهض التحليل العقلي المباشر.(139)

أما وليم جيمس فقد خلص من دراساته السيكولوجية التي أوردها في كتابه الشهير "أصول علم النفس" إلى أن الحياة النفسية كلها ومنها الحياة العقلية أو المعرفة إنما غايتها الأولى ووظيفتها الوحيدة بالنسبة إلى الإنسان هي المحافظة والدفاع عن الفرد، أي آلة عملية في يد الحياة كغيرها من الأعضاء. ولقد تأثر برجسون فيما تأثر بوليم جيمس، ونستطيع أن ندرك هذا من خلال اهتمامه بفكرة العمل، فالإنسان عند برجسون يتميز بأنه عامل.(140). يقول جون ديوي: "أشار برجسون بأن الإنسان لربما يكون قد سمي هومو فابر Homo faber. وتميز بأنه كالأداة ـ حيوان مخترع. هذا ما اعتقد به جيداً منذ أن كان الإنسان إنساناً."(141) يقول برجسون "ولو(•) استطعنا أن

---

(138) دكتور حسن حنفي ـ **مقدمة في علم الاستغراب** ــ [الدار الفنية للنشر والتوزيع 1991] ص:350ـــ 353.

(139) Barnes Harry Elmer __ **History of historical Writing** – Second Revised Edition _ Dover Publications, INC. [New York 1963] pp:178.

140) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف**[دار المعرفة الجامعية 1987] ص : 189 ــ 190، 203.

(141) Dewey John **Reconstruction in philosophy** (a mentor books published by the new American library1954) pp:73 – 74.

)•(Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas Homo sapiens, mais Homo faber.

نتخلص من غرورنا ولو اقتصرنا تماماً في تعريف نوعنا على ما يقدمه لنا التاريخ وما قبل التاريخ على أنه الخاصية المميزة للإنسان وللعقل، لربما تكلمنا عن إنسان عامل لا عن إنسان حكيم"(142). والمهم في نظر برجسون هو القول بأن الإنسان يوصف بأنه عامل وليس عاقلاً. وإن فكرة العمل التي يوصف بها الإنسان تؤكد تأثره الشديد بوليم جيمس.

وخلاصة هذا كله تتسم الرومانتيكية بخصائص وسمات نذكر منها:

أ ـ اهتمامها باللامعقول، وبما هو متميز ومتفرد. إنها تحيا في عالم خلق وتغير. وتحولت الرومانتيكية من كونها مجرد فلسفة إلى تجربة صوفية.

ب ـ ثمة اتحاد وثيق بين الرومانتيكية والترنسندنتالية. وهذه الأخيرة تقوم على الأفكار الرومانتيكية مثل معرفة الذات، واحترام النفس. وإن الرومانتيكية قد عملت على نشر الوحدة العضوية والتطور الفريد. وثمة أثر باطني في تفكيرها الذي يحتفظ بالقول بأن هذه القوى اللاشعورية الخلاقة تتحرك وتعمل بطريقة غامضة تناهض التحليل العقلي المباشر. والرومانتيكية تهتم بالتجربة الروحية والواقع النهائي وتنبذ كل طرائق التفكير النظري المجرد.

2ـ الطبيعة الرومانتيكية للوعي والحياة:

تتجلى الرومانتيكية في فلسفة برجسون وتفرض سحرها عليه، فالوعي أو الشعور والذاكرة والديمومة أو الحياة في جملتها كلها علامات بارزة على أثر الرومانتيكية في مذهبه، وقد تبدى هذا في

(142)Henri Bergson – **L'evolution creatr ice** [presses universitaires de France 1948] P: 140.

ـــ هنري برجسون ـــ **التطور الخالق** ترجمة دكتور محمد محمود قاسم [مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984] ص: 131.

أعماله، فلنبدأ أولاً بكتابه "الطاقة الروحية". رأى برجسون أن الوعي conscienceيعبر عن الذاكرة mémoire. وإن كل وعي إذن ذاكرة، إنه تكديس الماضي في الحاضر وتراكمه فيه. ولكن الوعي هو توقع المستقبل.[143] يقول برجسون:" فلتنظروا إلى اتجاه روحكم في أي لحظة. إنها تهتم بما هو موجود، ولكنها تهتم به في سبيل ما سيوجد بالدرجة الأولى. إن الانتباه ترقب. ولا يكون وعي بدون شيء من الانتباه إلى الحياة."[144] وإن كل وعي ملازم لكل حي في الأصل، يتراخى حيث لا يكون ثمة حركة تلقائية، ويشتد حيث تتجه الحياة إلى النشاط الحر. فإذا كان الوعي يعبر عن الذاكرة والتوقع، فلأن الوعي مرادف للاختيار choix.[145] إننا نرى من جهة، مادة خاضعة للضرورة، وعارية عن الذاكرة، أو لا تملك منها إلا المقدار اللازم لتكون جسراً بين لحظتين من لحظاتها، وكل لحظة من لحظاتها يمكن استنتاجها من سابقتها. ومن جهة ثانية نرى الوعي، أي الذاكرة مع الحرية، أي سلسلة متصلة من خلق، في ديمومة durée فيها نمو حقيقي.. ديمومة تستطيل، ديمومة يحفظ فيها الماضي غير منقسم. ويرى برجسون أن تطور الحياة في شموله، على كوكبنا هذا، نفاذاً من الوعي الخالق في المادة، جهداً يرمي إلى أن يحرر بالبراعة والابتكار شيئاً يظل أسيراً في الحيوان وينطلق نهائياً في الإنسان.[146] إن موقف برجسون ينطلق في أساسه من اهتمامه الشديد بعلم البيولوجيا، وفي هذا الميدان تتألق الرومانتيكية تألقاً واضحاً، فجوهرها الحياة وكلمات برجسون الدالة على ذلك متعددة منها الوعي والذاكرة والديمومة

([143]) Bergson Henri – **L'énergie Spirituelle** – Essais et Conférences [Paris: Les Presses universitaires de France, 1967] available from Site web: http:// bibliotheque uqac uquebec. Ca/ index. htm P: 9.

ـــ هنري برجسون ـــ **الطاقة الروحية** ـــ ترجمة دكتور سامي الدروبي ـــ [الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971] ص: 5 ـــ 6.

([144]) **Ibid** P: 9.

ـــ **الترجمة** ص: 6.

([145]) **Ibid** P: 12.

ـــ **الترجمة** ص: 10 ـــ 11..

([146]) **Ibid** P: 15.

ـــ **الترجمة** ص: 16 ـــ 17.

وغيرها. إنها تنكر المذاهب النظرية المجردة وتركز على الواقع الحقيقي وعلى كل ما ليس بعقلي.

وبالنظر إلى الجهد فإنه يعبر عن اللاعقلانية، وهذا ما تتضمنه فلسفة برجسون. إنه لم يحظ بنجاح مؤكد إلا على خطين فقط، كان النجاح جزئياً في أحدهما، وشبه تام في الآخر. فالمسار الأول هو خط الحشرات الأرثروبودية، والمسار الثاني فهو طريق الحيوانات الفقرية. في نهاية الخط الأول نجد غرائز الحشرات، وفي نهاية الخط الثاني نجد عقل الإنسان، فيجوز لنا أن نعتقد أن القوة التي تتطور كانت تحمل في ذاتها في البدء غريزةً وعقلاً، ولكنهما كانا مختلطين أو متضمنين أحدهما في الآخر. ورأى برجسون تمشياً مع نزعته الحيوية أن الطريقين الكبيرين اللذين وجدتهما وثبة الحياة l'élan vitalمفتوحين أمامها، طريق سلسلة الحشرات الأرثروبودية arthropodes طريق الحيوانات الفقرية، ظهرا إذن في اتجاهين متباعدين، الغريزة l'instinct والعقل l'intelligence، وكانا في أول الأمر متداخلين. ففي أقصى الخط الأول تقع الحشرات الهيمونبترية hyménoptères وفي أقصى الخط الثاني يقع الإنسان.[147] يقول برجسون: " إن الحياة، هاهنا أيضا، تعمل من خلال عقبات لا حصر لها على أن تحقق الفردية والتكامل حتى تنجز من الابتكار والجهد أكبر مقدار، وأغنى تنوع، وأسمى صفات".[148] فكلام برجسون هنا ينصب على وثبة الحياة وهذا هو عمل رومانتيكي في أساسه، وتمثلت نظرته إلى الحياة في أن القوة الحيوية التي تتطور كانت تنطوي في جوفها في البدء على غريزة وعقل مندمجين ومختلطين، وإن الطريقين الكبيرين اللذين وجدتهما وثبة الحياة مفتوحين أمامها، طريق الحشرات وطريق الحيوانات الفقرية، ظهرا إذن في اتجاهين متباعدين، الغريزة والعقل. حيث تربعت الحشرات

([147]) **Ibid** PP: 16 – 20.

ـــ **الترجمة** ص : 18ـــ 25.

([148]) **Ibid** P: 20.

ـــ **الترجمة** ص : 25.

الهيمونبترية على قمة السلسلة الأولى، بينما تربع الإنسان على قمة السلسلة الثانية.

وإنتاج برجسون يعد أكمل تعبير عن الوضعية الروحية والميتافيزيقية التي تنبأ بها رافيسون.(149) وقد هاجم برجسون التيار الميكانيكي، وقد اتسمت الحركة الفرنسية بالتوجه الروحاني الإرادي والشخصاني. وتأثر برجسون بتيار "نقد العلم" كذلك فإنه أخذ الكثير من المذاهب التطورية والنفعية في الفلسفة الإنجليزية في القرن التاسع عشر الميلادي.(150) إن فلسفة الحياة عند برجسون تعكس سمات هذا العصر الذي وضع فيه برجسون مذهبه الحيوي، إنه يهتم بالتجربة الروحية والواقع النهائي وينبذ كل طرائق التفكير النظري المجرد.

إن في إنتاج برجسون طابعاً فنياً. فالعلم الدقيق، وكذلك الاطلاع الفلسفي ليس بالنسبة إليه غير وسيلة لتحقيق عياناته [حدوسه] الخلاقة. لكن من الحق أيضاً أن برجسون شاعر، أعني أنه خلاق من حيث هو فيلسوف. لقد استمد فلسفته من أعماق روحه: وفي هذه الأعماق ينبغي أن ننفذ إذا شئنا أن نجيد فهمها. لكن هذا أمراً سهلاً. ويقول لنا هذا مراراً: إن ما نحياه باطناً لا يمكن الترجمة عنه بلغة المكان. والجدير بالإشارة أن النزعة الرومانتيكية عند برجسون ترتكز على عناصر جوهرية وهي: الزمان والمدة الحقيقية والكثرة الكيفية واللاتجانس والكيف والتغير والبطون والاتصال النفسي والنفوذ المتبادل والتلقائية والحرية والتطور الخالق والوعي والروح.(151) من هنا تعبر فلسفة برجسون عن طبيعتها الرومانتيكية، إن هذه الفلسفة الروحية تبتعد تماماً عن كل ما هو مكاني وتتجه إلى العالم الباطني.

---

[149]) ا. بروني ــ **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا** ـــ الجزء الثاني ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي [دار النهضة العربية 1967] ص: 175.

[150]) إ.م. بوشنسكي ـــ **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ــ ترجمة د. عزت قرني [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1992] ص: 175ـــ 176.

[151]) ا. بروني ــ **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا** ـ ص: 178ـــ 179 ـــ 187 ـــ 188.

والآن ينبغي الإشارة إلى طبيعة الغريزة والعقل لنقف على حقيقة فلسفة برجسون التي تتسم بنزعتها الرومانتيكية والبرجماتية لذا فمن الضروري البحث في طبيعة العقل ووظيفته وميدان عمله، والفارق بين وظيفته ووظيفة الغريزة.

3ـ االرومانتيكية والوظيفة الطبيعية للعقل والغريزة:

لقد كانت لبرجسون نظرته المتميزة حول قضية العقل والغريزة يقول:"ذلك (•) أن العقل والغريزة لما بدا بالتداخل فيما بينهما فقد احتفظا بشيء من أصلهما المشترك، فلا يوجد أحدهما أو الآخر مطلقاً في حالة نقاء محض".(152) ورأى أن العقل لا يقتصر فقط على الإنسان، بل يمتد ليشمل بعض الأنواع الأخرى، ولكن مع اختلاف في درجات هذا العقل، ومن ثم يرتبط العقل عند الحيوان بالغريزة. يقول برجسون:" لا يوجد عقل (•) إلا وحف بهامش من الغريزة، ولا توجد غريزة عموما إلا وكانت محفوفة بهامش من العقل".(153) لكنه وجد اختلافات عديدة بين العقل والغريزة بالرغم من تداخلهما وانطلاقهما من أصل مشترك يقول:" فالغريزة الكاملة قدرة على استخدام الأدوات العضوية بل على إنشائها، أما العقل الكامل فهو القدرة على اختراع الأدوات غير العضوية، وعلى استخدامها ".(154) هذا فارق جوهري بين الغريزة والعقل، فدور هذا الأخير ينحصر في اختراع الأدوات غير العضوية واستخدامها. ومن ثم فإن العقل على هذا الأساس يعد

(•) C'est qu'intelligence et instinct, ayant commencé par s'entrepénétrer, conservent quelque chose de leur origine commune. Ni L'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur.

(152) Bergson Henri, **L'evolution creatrice presses** P: 136.

ـ هنري برجسون **التطور الخالق** ترجمة دكتور محمد محمود قاسم ص: 128.

(•) Il n'y a pas d'intelligence ou l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence.

(153) ibid P: 136.

ـ الترجمة ص: 128.

(154) Ibid P: 141.

ـ الترجمة ص : 132.

آلة عملية في يد الحياة، إنه قوة برجماتية وعند هذا الحد يتشابه برجسون مع وليم جيمس من حيث إن العقل هو عضو للمحافظة على الحياة.

ورغم وجود اختلافات واضحة بين العقل والغريزة إلا أن برجسون يتمسك بموقفه الذي يقرر فيه أن الغريزة والعقل ينبعان من أصل مشترك. فإذا كانت الغريزة متخصصة لاستخدامها أداة محددة لتحقيق هدف محدد فإن الأداة في حالة العقل ناقصة وتعمل على الحفاظ على الكائن الحي، فإن هذه العملية لا تعني مجرد الاختلاف بين طبيعة كل منهما وإنما تعني أن أصلهما واحد ويقصد برجسون بهذا الأصل الحياة. والمعرفة تختلف في حالة الغريزة عنها في حالة العقل وهذا الاختلاف هو أيضاً لا يلغي الأصل المشترك للغريزة والعقل، وسواء كانت المعرفة في حالة الغريزة عملاً ولا وعياً أو تفكيراً ووعياً في حالة العقل فإن أصلهما ومنبعهما واحد، إلا أن الاختلاف يكمن في دور كل منهما. والاختلاف بين هاتين القوتين يقودنا إلى أن المعرفة فطرية تنصب حول الأشياء في الغريزة وعلى العلاقات في حالة العقل، وبالرغم من هذا الاختلاف أيضاً فإن العقل لا يهبط على الإنسان من مستوى أعلى من طبيعته. ويؤكد برجسون تمسكه بالأصل المشترك للعقل والغريزة في القول بالمعرفة الفطرية للعقل بصورة ما وكذلك المعرفة الفطرية للغريزة لمادة ما.[155] هنا يكون برجسون قد تأثر بعلم الأحياء تأثراً واضحاً، ولم يعد ينظر إلى العقل على أنه قوة سامية نبعت من أصل سام منفصل تماماً عن الغريزة. وفي هذا يتشابه أيضا برجسون مع وليم جيمس في الاعتقاد بأن العقل عضو شأنه شأن كل الأعضاء، وأن وظيفته الأساسية تتمثل في الصنع واختراع الأدوات.

([155]) Ibid PP : 141 – 150.

ـــ الترجمة ص : 132- 139.

وأخيراً يقدم برجسون مقارنة موجزة يعبر فيها عن وظيفة العقل والغريزة. يقول: " إن (•) هناك أشياء يستطيع العقل وحده أن يبحث عنها، لكنه لن يهتدي إليها أبداً بنفسه. وهذه الأشياء هي التي تجدها الغريزة وحدها، لكنها لن تبحث عنها أبداً".[156] وهنا الآن نص من برجسون فيه تحديد الصلات والفوارق بين حدس وغريزة وعقل. يقول: "الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل، واعية بنفسها قادرة على التفكير في موضوعها وعلى التوسع بدون حدود... وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظته التي رفعته إلى هذه المرتبة التي هو فيها، إذ بدون العقل كان الحدس سيبقى في صورة الغريزة، عاكفاً على الموضوع الخاص الذي يهمه عملياً ومعبراً عن ذاته في الخارج في شكل حركات وأفعال"[157]. تلك كانت مقارنة يسيرة بين العقل والغريزة أو الحدس، وسوف نشير بمزيد من الاهتمام إلى العقل والحدس مرة أخرى.

4ـ الرومانتيكية والوظيفة البرجماتية للعقل:

إن العقل كما يصفه برجسون مكاني. ويضع الأشياء في خارج نطاقها. ويحوم حول مطالبه ويحددها من الخارج، ويحدد السمة الواحدة بعد الأخرى، ولذا، فلو قضت الضرورة، بناء صورة مركبة لتمثل الكل. من ثم فإن قدرة العقل على أداء أكثر أعمال التحليل دقة؛ لما تم بناؤه من قطع صغيرة يمكن أن يشتق بكل سهولة من

(•) Ily a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces chose, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais.

(156) **Ibid** P : 152 .

ــ الترجمة ص : 141.

157) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** ص : 206 ــ 207.

أشتات.[158] يقول برجسون :" فليكفنا (•) القول بأن العقل يتميز بالقدرة غير المحدودة على التحليل تبعاً لأي قانون كان، وعلى إعادة التركيب وفقاً لأي نظام كان".[159] ومهمة العقل تكمن في اختزال الأشياء إلى وحدات مكانية وتفسير الأشياء بمصطلحات، وهذه المهمة التي يقوم بها العقل تشبع احتياجاتنا، إنه يهتم بالخصائص والسمات التي تخضع للقياس.[160] وعلى هذا النحو توصف نظرية برجسون بأنها رومانتيكية نفعية لأنها غيرت من طبيعة العقل. فبرجسون قد حدد الميدان الأصلي الذي يعمل فيه العقل، إنه عالم الأشياء المادية، ففيه يقوم العقل بوظيفته على الوجه الأكمل.

رأى برجسون أن الوظيفة الطبيعية للعقل تكمن في تقرير العلاقات، والعقل يتناسب مع ضرورات العمل. ويمكن استنباط صورة العقل من إمكان تحديد العمل.[161] فالعقل قوة للمعرفة المتجهة للعمل، والعالم المادي هو ميدانه الوحيد. ومن ثم يتشابه برجسون مع البرجماتيين فوظيفة العقل عند هؤلاء تختص بالعمل الذي يحقق نفعاً، إنه قوة برجماتية ويفشل في إدراك الحياة أو الواقع الحقيقي أو الديمومة أو الروح مما هو موضوع الميتافيزيقا.[162] يقول برجسون:" فلنقتصر على القول بأن الثابت وغير المتغير هما ما يهتم بهما العقل وفقاً لاستعداده الطبيعي، فعقلنا لا يتمثل بوضوح سوى السكون".[163] إن العقل على هذا الأساس لم يعد عند برجسون قوة

([158]) Tomlin E.W.F.**The great philosophers** The western world [Skeffington and son Ltd,founded 1958] p:266.

•( ) Ou'il nous suffise de dire que l'intelligence est caractérisée par la puissance indefinite de decomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quell système.

([159]) Henri Bergson – **L'evolution creatrice** P: 158.

ـــ هنري برجسون **التطور الخالق** ص : 146.

([160])Tomlin E.W.F.**The great philosophers** The western world p:266.

([161]) Bergson Henri – **L'evolution Creatrice** P: 152 – 153.

ـــ هنري برجسون ــ **التطور الخالق** ــ ترجمة دكتور محمد محمود قاسم ص: 141 ــ 142.

[162]) دكتور ثابت الفندي ـــ **مع الفيلسوف** ص: 202.

([163]) Bergson Henri – **L'evolution Creatrice** P: 156.

ـــ هنري برجسون ــ **التطور الخالق** ص: 144.

للوصول إلى الميتافيزيقا، إنه آلة عملية في يد الحياة تهدف إلى المحافظة على الذات. ومن هنا فقد غير برجسون من طبيعة العقل، فالعقل يختص بالمادة والعالم الطبيعي، ويهتم بكل ما هو ساكن ثابت لا يتحرك.

إن دور العقل قاصر على العالم المادي الساكن الذي يقع في المكان، إنه عالم رياضي منطقي علمي يستطيع أن يصل فيه العقل إلى المطلق.[164] يقول برجسون: "إن العقل الذي يهدف إلى الصنع عقل لا يقف قط عند الشكل الحالي للأشياء، ولا ينظر إليه على أنه شكل نهائي، فعلى عكس ذلك فإنه ينظر إلى كل مادة كما لو كان يمكن تفصيلها حسب إرادته".[165] وتلك النظرة التي أولاها برجسون اهتماماً كبيراً تتفق مع البرجماتية. إذ العقل أداة للعمل الذي يحقق فائدة أو نفع، إن هذا يعبر عن مدى تأثر برجسون بالفلسفة البرجماتية وبالتحديد برجماتية وليم جيمس.

ثانياً: الحدس والرومانتيكية:

يتطلب البحث في موضوع الحدس والرومانتيكية النظر في أمرين: الأول البحث في طبيعة الحدس ودلالاته الرومانتيكية والثاني البحث في المنهج الحدسي وجذوره الرومانتيكية.

1ـ الطبيعة الرومانتيكية للحدس:

وكما لاحظنا بالفعل، فإن تفكير برجسون ينبغي أن ينظر إليه على أنه محاولة للتغلب على كانط. وإن فلسفة كانط في نظر برجسون هي مشينة، لأنها تحذف إمكانية المعرفة المطلقة وتغرق الميتافيزيقا في التناقضات. ومنهج برجسون الخاص في الحدس هو افتراض لإعادة بناء إمكانية المعرفة المطلقة ـ هنا يمكن أن نرى تقارباً بين

---

164) دكتور ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** ص : 203 ــ 204..

(165) Bergson Henri – **L'evolution Creatrice** P: 157.

ــ **الترجمة** ص : 145.

الحدس البرجسوني وما يسميه كانط بالحدس العقلي Intellectual intuition ـ والميتافيزيقا. ولعمل هذا، فإن الحدس بمفهوم برجسون ينبغي أن يضعنا فوق انقسام المدارس المختلفة في الفلسفة مثل النزعة العقلية Rationalism والنزعة الإمبريقية Empiricism أو المثالية Idealism والواقعية Realism.(166) يقول برجسون أن الحدس ليس هو الغريزة نفسها أو الشعور. والحدس هو نمط من التأمل. والحدس ليس فعلاً وحيداً، ولكنه مرونة للعمل النفسي. وطبقاً لبرجسون، فإن المنهج البديهي يتجاوز حدود المثالية أو الواقعية.(167) اكتشف برجسون إذن حدساً جديداً لا عقلياً يختلف عن الحدس الكانطي، إنه يلائم التجربة الوجدانية ويتناغم معها، وينفذ إلى الواقع الحقيقي، إن هذا الحدس يعارض العقل لا بوصفه مصدراً للتصورات، وإنما زعمه الوصول إلى الحقيقة والانفراد بها، وتلك هي الرومانتيكية التي تقوم على اكتشاف الحقيقة ومناهضة العقل.

إن الحدس هو قدرة النوع البشري على القيام بأساليب خلاقة في التفكير واستخدام هذه العمليات في إنتاج اختراعات أو اكتشافات جديدة. هذه القدرة هي سمة الكائنات البشرية ولا ترى في عالم الحيوان. فالقطط، والكلاب والحيوانات العليا تستطيع أن تعرض درجة سفسطائية متفاوتة من الذكاء والسلوك العاطفي. وعلى أي حال، فهي ليست قادرة على عمل اختراعات؛ ولا يمكن أن تطور آلات، عجلات أو عربات. وبكلمات أخرى فإنها ليست قادرة على القيام بالتركيب من خلال تجميع معرفتها ووقائعها من البيئة. ونحن ندرك نوع تفوق العقل البشري هذا بوصفه "حدس".(168) فالحدس إذن يتسم بالخلق والإبداع في التفكير وكنتيجة لهذه العمليات يتمكن الجنس البشري من إنتاج اختراعات واكتشافات جديدة. وهذا هو

---

(166) http:// Plato.stanford.edu\entries\bergson.

(167) http://www.angelfire.com/md2/timewarp/bergson.html

(168) Başar and Güntekin) **Bergson's intuition and memory** vol7 issue4 [NeuroQuantology 2009] p:603. Available from Www. neuroquantology.com [accessed 2October 2011].

الحدس الذي يميز الإنسان عن غيره من سائر الموجودات التي تشترك معه في خصائص عديدة. هنا نستطيع أن ندرك الرومانتيكية النفعية في مذهب برجسون. فالحدس المرتبط بالخلق والإبداع يؤدي إلى الاكتشافات والاختراعات الجديدة، وتلك هي النفعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى يوصف الحدس بأنه القدرة على الإبداع والخلق في ميدان العالم الحقيقي أو التيار الوجداني المتدفق.

ولكي نفهم أكثر عمليات ديناميكا الحدس، فإن الخطوة الآتية ستؤلف طريقاً محدداً لقياس زمن هذه العمليات الديناميكية البديهية. وتبعاً لبرجسون، فإن مقياس الزمن في عملية الحدس لا يمثل زمناً حقيقياً؛ إنه ليس قابلاً للقياس بالساعات التقليدية الفيزيائية الخارجية. والمدى الزمني للحدس هو زمن باطني وغير متجانس. وإننا نفسر أكثر ذلك بالقول بأن زمن الحدس هو تصور برجسون لـ" لديمومة".[169] يقول برجسون عن الديمومة إنها " تعددية (•) كيفية، بدون أي تماثل مع العدد، أو نمو عضوي ليس هو رغم ذلك كيفية متزايدة، أو لا تجانس خالصاً لا توجد بداخله كيفيات متمايزة، وباختصار فإن لحظات الديمومة الداخلية ليست خارجة بعضها عن البعض الآخر.[170] إن للحدس زمناً حقيقياً باطنياً لا يقاس، وغير

([169]) **Ibid**. p:603.

(•) Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le number; un développement organique qui n'est pourtant pas une quantité corissante; une hétérogénéité pure an sein de laquelle il n'y a pas de qualities distinctes. Bref,les moments de la durée interne ne sont pas extérieurs les uns aux autres.

([170]) Bergson, Henri – **Essai sur les données immédiates de la conscience** [Pierre Salamé phD, strasbourg, France, 2003] P:100. available from http://www 191. pair. Com/sociomjmt/ [accessed 21 th December 2012].

ـــ هنري برجسون ـــ **بحث في المعطيات المباشرة للوعي** ـــ الطبعة الأولى ـــ ترجمة د. الحسين الزاوي ـــ مراجعة د. جورج كتورة [المنظمة العربية للترجمة 2009] ص : 202 ـــ 203.

Available from www. Alexandra. Ahlamontada. Com [accessed 14th December 2012].

متجانس، إنه الديمومة. وتفسير برجسون للحدس على هذا النحو يدخله في إطار الرومانتيكية التي هي ثورة على الإسراف في استخدام العقل.

وإن الفلسفة هي فن شمول الكون أو الاستحواذ على عمليته، في اندفاعه الحيوي. والحدس يشبه الغريزة ـ فالوعي، يشذب والغريزة تتروحن ـ والغريزة أقرب للحياة من أن تكون عقلاً وعلماً. والحقيقة، والـ"صيرورة،" حياة "الديمومة" الباطنة والوعي، وإننا لا يمكن أن ندركها فقط إلا عن طريق ملكة الحدس. وفقط عن طريق الملاحظة بغرض الملاحظة وليس بغرض العمل، والديمومة سوف تتجلى بذاتها. فجوهرها نفسي، وليس رياضياً أو منطقياً. وإن الفلسفة الحقة ينبغي أن تحقق التوازن بين الذكاء والحدس، لأنه فقط عن طريق الاتحاد بين هاتين الملكتين سوف تنجح الفلسفة في بلوغ الحقيقة.[171] فالحدس عند برجسون إذن هو قوة روحية تشبه الغريزة، والغريزة تميل إلى أن تكون روحية، ويتمسك برجسون بالقول بأن الغريزة أقرب للحياة من العقل والعلم، وعن طريق قوة الحدس يمكن أن ندرك الصيرورة والديمومة والوعي الباطن. والديمومة سوف تتجلى بذاتها. فجوهرها نفسي، وليس رياضياً أو منطقياً. ومهمة الفلسفة الحقة هي تحقيق التناغم بين قوة العقل أو الذكاء وقوة الحدس. وهذه كلها علامات تؤكد على أثر الرومانتيكية التي تسري في جوف التيار الحيوي التي قدمته لنا فلسفة برجسون.

والنقطة التي نود الإشارة إليها هي المقارنة بين الفلسفة البرجماتية والفلسفة البرجسونية، فالبرجماتية في تيارها الأمريكي ـ الإنجليزي تشبه كثيراً فلسفة برجسون، فهي تتضمن في داخلها فلسفة للحياة. والحقيقة عند البرجماتيين لا تعرف الثبات، إنها تخلق ألواناً من النشاط الحر. ويختلف البرجماتيون مع برجسون في أن الحدس عند هذا الأخير يعد وظيفة نظرية في أساسها، وتتسم المعرفة عند

([171])Thilly Frank **A history of philosophy** revised by Ledger Wood p: 616.

البرجماتيين بأنها معرفة عملية. وعموماً توجد مبادئ مشتركة انطلقت منها البرجماتية وفلسفة برجسون.[172] يتفق برجسون مع وليم جيمس في القول بأن الحقيقة هي علاقة دينامية بين الفكرة والواقع الموجود. والحقيقة ليست خاصية مغروسة في الفكرة أو الحكم. والحقيقة هي الشيء الذي يحدث للفكرة، والتي تتضمن نتائج عملية من أجل العمل. وحقيقة الفكرة يمكن أن تقول لنا كيف نحقق الحوادث، وكيف نطور الخطط من أجل العمل. والحقيقة ليست علاقة استاتيكية مطابقة للثبات، والحالة المسبقة للكينونة. والحقيقة هي علاقة نشيطة بين الفكرة والحوادث التي ربما تتغير طبقاً للواقع المتدفق.[173] هنا وفي إطار هذه المقارنة بين الفلسفة البرجماتية وبين الفلسفة البرجسونية تتبدى الرومانتيكية النفعية، فالعقل أداة تحكمها الحياة، وهذا هو عمل رومانتيكي نفعي، وأن الحدس هو قوة نظرية يشبه الغريزة ويرتبط بالحياة وبالروح، إنه قوة نظرية تستطيع بلوغ الحقيقة المطلقة، إنه أيضاً قوة تستطيع أن تصل إلى المطلق في ميدان الميتافيزيقا. إن هذه الفلسفة البرجماتية والفلسفة البرجسونية يؤكدان طبيعتهما الرومانتيكية النفعية.

2ــ الرومانتيكية والمنهج الحدسي:

يوصف الحدس بأنه منهج للتفكير في الديمومة، التي تعكس التدفق المتواصل للواقع ويميز برجسون بين التفكير البديهي والتصوري، ويوضح كيف يمكن للحدس والعقل أن يتحدا لإنتاج معرفة دينامية للواقع. ويميز برجسون بين صورتين للزمن: زمن مجرد وزمن رياضي. الزمن المجرد ديمومة حقيقية. والزمن الرياضي ديمومة قابلة للقياس. الزمن الحقيقي مستمر وغير منقسم. والزمن الرياضي قابل للقسمة إلى وحدات أو إلى الفترات التي لا تعكس تدفق الزمن الحقيقي. وطبقاً لبرجسون، فإن الزمن الحقيقي لا

---

[172]) إ.م.بوشنكسي ــ **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ــ ترجمة د.عزت قرني ص:194.

([173])http://www.angelfire.com/md2/timewarp/bergson.html

يمكن أن يحلل رياضياً. وبالنسبة للزمن المنقسم يحاول أن يخلق شرخا أو تمزيقاً في الزمن. ولكي يدرك الزمن المتدفق، فإن العقل يشكل تصورات الزمن كتكوين لحظات أو مسافات محددة. ولكن محاولة إضفاء العقلانية على تجربة الديمومة هو تزييفها والديمومة الحقيقية يمكن أن تجرب من خلال الحدس.[174]

يبتعد مفهوم الحدس في منهج برجسون الفلسفي عما هو مفهوم عموماً على أنه مشاركة وجدانية أو وعي غامض. فلا يوجد شيء اعتباطي أو غامض بخصوص الحدس، والذي يعتبر منهجاً فلسفياً صارماً للتفاعل أو التناغم مع المحددات المجسدة لما هو واقعي. فالحدس هو منهج يمكن بواسطته إيجاد وتطوير مفاهيم أصيلة وفريدة للأشياء والصفات وفترات الدوام التي تتسم نفسها بالخصوصية والتفرد. فالحدس لدى برجسون هو قوة نادرة نسبياً لكنه خلاق دائماً في تاريخ الفلسفة فهو يحدث فقط عندما تستغرق المناهج القديمة والمألوفة التي يسعى الذكاء عادة لتناول الحاضر والجديد نفسها بدلاً من استخدام مفهوم يتناسب بشكل فريد مع موضوعه. فالحدس هو مفهوم بسيط بصورة ملحوظة حيث يخالف إيجازه ووحدته اللغة الفلسفية التي تعبر عنه. ولكونه ظلاً أو دوامة ترابية أكثر منه مفهوماً ملموساً واضح المعالم، فإن الحدس هو حركة ناشئة وغير دقيقة من البساطة تندلع من إنكارها للقديم وتقوم بإغراء العقل لفهم ما هو جديد من خلال لغة ومفاهيم القديم [وهكذا الزماني من خلال المكاني]. وهذا الاندلاع الحدسي ولكونه نادراً فإنه يشكل تاريخ الفلسفة.[175] هنا نستطيع أيضاً أن ندرك طبيعة الرومانتيكية النفعية في فلسفة برجسون وذلك من خلال المقارنة بين الحدس والعقل. فالحدس ليس وعياً غامضاً، وإنما هو خلاق دائماً وبسيط، وحركة ناشئة وغير دقيقة من البساطة، هنا تتبدى الرومانتيكية واضحة جلية من خلال عملية الخلق

([174]) http://www.angelfire.com/md2/timewarp/bergson.html

([175])Grosz Elizabeth – **Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming** – Vol 11, no. 2, [Parallax, 2005] PP: 7 – 8. available from – http://www. tandf.co. uk/journals [accessed 2, October 2011].

الحر والبساطة والحركة الدائمة التي لا تتوقف والتغير المستمر الذي لا يعرف الثبات. إن الحدس منهج يمكن في إطاره إيجاد وتطوير مفاهيم أصيلة وفريدة للأشياء. ومن هذه الوجهة من النظر يختلف الحدس عن العقل، فالنظر إلى العقل طوال تاريخ الفلسفة ظل قوة للوصول إلى المطلق في ميدان العلم والميتافيزيقا، في حين هو خاص بعالم الأشياء المادية. ومن هذه الجهة يعد قوة برجماتية تعتمد على العمل والنتائج النافعة المفيدة، ويصبح الحدس قوة روحية للوصول إلى المطلق في ميدان الميتافيزيقا، وباختصار تغيرت المفاهيم القديمة التي نسبت إلى العقل وظيفة الحدس، فالحدس يعارض إغراء العقل لفهم ما هو جديد من خلال لغة ومفاهيم القديم.

وبرجسون يفهم التحليل الذي يستخدمه العلم بشكل عام باعتباره منهجاً له كما هو الحال فيما يتصل بما يحلل شيئاً إلى ما هو معلوم بالفعل، وهو ما يشترك فيه شيء مع غيره. إنه ضرب من المعرفة يتسم بالقطعية والثبات بدلاً من التفرد. أما الحدس بالمقارنة فإنه ضرب من الانتقال الداخلي إلى جوهر الشيء بالكيفية التي تلائم هذا الشيء فقط وخصوصيته في كل تفاصيله. فهو ضرب من المشاركة الوجدانية عن طريقه تتواحد صفات الشيء تماماً في تناغم بسيط وفوري فيما يتصل بالديمومة الداخلية للحياة والخصوصية المطلقة لموضوعاتها. وهو نوع من التجريبية المتناغمة لا تختزل مكوناته وأجزاؤه ولكن توسعها لربط هذا الموضوع بالكون نفسه.[176] وهنا أيضاً تبرز النزعة الرومانتيكية النفعية فالحدس ضرب من المشاركة الوجدانية والانتقال الداخلي إلى جوهر الشيء. وهذا عمل رومانتيكي في أساسه، في حين يختلف العلم عن ذلك أتم الاختلاف. فالتحليل هو منهج العلم وهذا هو الجانب النفعي في أساسه، فدور العلم يتمثل في عملية التحليل الخاصة بالأشياء.

([176]) Grosz Elizabeth – **Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming** – Vol 11, no. 2, [Parallax, 2005] PP: 7 – 8. available from – http://www. tandf.co. uk/journals [accessed 2, October 2011].

وللحدس ميلان يتداخلان مع بعضهما البعض'مظهراً نفس التواصل الانصهاري والذي يمثل اختلافات جوهرية واختلافات نوعية. الميل الأول لأسفل نحو الداخل إلى عمق يتجاوز حدود المنفعة العملية ومتاح لنا في لحظات التأمل تلك التي نستطيع فيها إدراك تواصلنا الداخلي أعلى وفيما وراء الفعل والنتائج المحددة. أما الميل الثاني فيمثل حركة عكسية يرى فيها هذا الميل المتجه لأسفل نفسه في عمق انغماسه في ذاته والتدفق الزمني الذي يميز أيضاً مظهر الأشياء في علاقاتها الحقيقية مع بعضها البعض. وإذا تعمق الشخص بصورة كافية فإنه يدرك استمرارية مع المظهر ويعود للأشياء في هيئتها المباشرة.[177] إن الرومانتيكية عند برجسون تقود إلى البحث في طبيعة الحدس التي تتضمن ميلين متداخلين ومتشابكين أيضاً، أولهما داخلي بعيد تماماً عن المنفعة العملية ويمكن تأمله. والثاني يمثل حركة عكسية يرى فيها الميل الأول نفسه في عمق استغراقه في ذاته.

فلنغص إذن في أعماق أنفسنا: فكلما كان عمق النقطة التي نصل إليها كلما ازدادت قوة الدفعة التي تردنا مرة أخرى إلى السطح. فالحدس الفلسفي هو ذلك الاتصال والفلسفة هي قوة الدفع هذه. فبالارتداد إلى السطح بالاندفاع من العمق سنستعيد الاتصال مع العلم كلما انفتح فكرنا وانتشر.[178] إن مطالبة برجسون بقوة التعمق والاستغراق في داخل أنفسنا وإلى أبعد نقطة في ذواتنا ثم الارتداد إلى السطح مرة أخرى نقول إن هذه العملية تعبر في جوهرها عن الحركة الباطنة وهي تعبر تماماً عن الرومانتيكية. وحركة الاستغراق والاندفاع إلى السطح هي حركة متصلة ومستمرة، إنها تتم بالحدس. وتحمل عملية الانطلاق من الأعماق إلى السطح الاتصال بالعلم وعدم الانفصال عنه، فالعلم هو الميدان الحقيقي الذي يعمل فيه العقل، وللعقل وظيفة طبيعية يقوم بها، من هنا يصبح العقل أداة للحياة التي انطلق منها، والحدس قوة روحية وذلك هو التعبير عن الرومانتيكية

---

(177) **Ibid** P : 8.
(178) **Ibid** P : 8.

النفعية الذي يتم من خلال الاستمرار والتواصل بين أعماق الذات الإنسانية والاندفاع المستمر مع السطح.

وهذه الحركة الارتدادية هي الاتصال المباشر للعضويات مع الماديات والزماني مع المكاني، وهي الحركة التي بواسطتها يضغط الفرد نفسه ويتوحد مع الآخر. فالموضوع يمس الذات، والعقل يشترك مع الشيء، والذات تستغرق في الموضوع وعلى هيئته والشيء يتحول إلى مفهومي ويصبح افتراضياً: ولكن فقط في هذه اللحظات ينطلق الحدس رغم صعوبة حشده. ويمكن أن يحدث فقط كما يقترح برجسون لأن حياتنا الداخلية واستمرار الوعي يكشفان لنا صوراً متنوعة من الاختلافات النوعية الحركة المستقبلية المستمرة للتزامن ووحدة وبساطة في الاتجاه والذي يمكن فقط إدراكه بأثر رجعي. وهذه الاستمرارية الداخلية والتي يمكن لكل الكائنات الحية النفاذ إليها بدرجات متفاوتة هي تلك الاستمرارية التي عن طريقها يمكنهم الاقتراب من الاستمرارية الخارجية للشيء ولعالم الأشياء ومن خلالها يمكن تحقيق نوع مختلف من المعرفة.[179] وتكشف الرومانتيكية النفعية عن نفسها في الحركة الارتدادية التي تحقق الاتصال والاستمرار المباشر بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، وفي هذه العملية المستمرة ينطلق الحدس.

ثالثاً: السمات الرومانتيكية للوثبة الحيوية والواقع النهائي:

وتحت هذا العنوان ينبغي الإشارة إلى نقطتين أساسيتين: النقطة الأولى_الوثبة الحيوية بوصفها أساس النزعة الرومانتيكية عند برجسون، والنقطة الثانية الرومانتيكية والواقع النهائي.

1- الرومانتيكية والوثبة الحيوية:

---

(179) **Ibid** P : 8.

إن الرومانتيكية التي تتسم بها فلسفة برجسون تكمن عنده في الوثبة الحيوية، لقد قال برجسون، إن التطور هو أفضل تفسير لشروط الدافع الحيوي Vital impulse، [الوثبة الحيوية]، التي تقود جميع العضويات organism بصورة مستمرة نحو أكثر أنماط التنظيم تعقيداً وارتفاعاً. والوثبة الحيوية هي المبدأ الأساسي الباطن interior element لجميع الأشياء الحية. وهي القوة الخلاقة التي تتحرك في استمرارية غير منقطعة عبر كل الأشياء. وعندما يستطيع العقل أن يدرك فقط الأشياء الاستاتيكية، فإنه لا يكون قادراً على إدراك الوثبة الحيوية، لأن هذه جوهر الديمومة والحركة و"كل تغير وكل حركة، [تكون] غير قابلة للانقسام على الإطلاق." وبالنسبة لبرجسون، فإن المعرفة هي نشاط عابر؛ فالأكثر أساسية ولذا فالانتخاب الأولي، هو العيش. والحدس والوعي، ليسا عقلاً تحليلياً analytic intellect، يدرك هذه الحياة الأولية ويكتشفها على أنها عملية مستمرة وغير منقسمة لجميع الأشياء التي تعد تعبيرات وليست أجزاء. وكل الأشياء مدفوعة بهذه الوثبة الحيوية؛ والوثبة الحيوية هي الواقع الأصلي. ونحن نكتشفها أولاً عبر الوعي الفوري لاستمرارنا الذاتي: ونكتشف أننا خالدون.(180) فالوثبة الحيوية كما يصفها برجسون إذن هي المبدأ الأساسي الباطن لجميع الأشياء الحية. والعقل لا يستطيع أن يدرك الوثبة الحيوية، لأن هذه الأخيرة هي جوهر الديمومة والحركة، والوثبة الحيوية مبدأ لا عقلي، ومن ثم رومانتيكي لأنها أساس الديمومة وجوهر الحركة أيضاً، إن هذه المقارنة التي يقيمها برجسون بين الوثبة الحيوية وعجز العقل عن إدراكها إنما تكشف عن الطبيعة الرومانتيكية لفلسفته الحيوية.

وأخيراً هنا حيث ينبغي على الحدس أن يتحدى العقل، لأن العقل يتحول عن وظيفته الطبيعية، وبذلك يزيف الحركة إلى الحالات الاستاتيكية. وأن الحقيقة التي يستخرجها الحدس من الواقع هي تلك

---

(180) Stumpf Samuel Enoch **Socrates to Sartre A history of philosophy** [The McGraw hill companies 1999] pp: 406 – 407.

التي تستمر، وأنها لا يمكن أن تكون مختزلة في أجزاء، وأن عملية الإبداع الناجمة عن الوثبة الحيوية هي عملية نهائية. "وللحصول على معرفة عدم الاختزال irreducibility والتزييف irreversibility هذا، "يقول برجسون: "ونحن (•) ينبغي أن نبطش بالعقل، والمضي على نحو مضاد إلى النزعة الطبيعية للذكاء. ولكن ذلك هو تماماً وظيفة الفلسفة."[181] إن برجسون يميز بين الحدس وبين العقل، فالحدس يعمل في ميدان الديمومة والصيرورة والحركة، ومن ثم فالحقيقة التي يصل إليها هي حقيقة نهائية وإن على الحدس أن يتحدى العقل، فهذا الأخير يزيف الحركة ويحولها إلى حالات استاتيكية، في هذه النظرة يغير برجسون من شكل العقل ليبدأ من الاتجاه العكسي أي من الوظيفة الطبيعية للعقل.

ففي حين يجب أن يصف العقل التطور باعتباره خطاً متفرداً يتحرك تصاعدياً بغير توقف خلال درجات قابلة للقياس، يقترح الحدس ميولاً متعارضة في العمل. يقول برجسون، إن الدافع الحيوي يتحرك في ثلاث اتجاهات واضحة، إنتاج الكائنات النباتية، والأنثربودية والفقاريات [مشتملة، نهائياً، على الإنسان]. ويقول إن التمييز بين العقل والحدس حدث بظهور العقل والمادة معاً، وهذان قد اهتما بالعمل معاً: "عقلنا بالمعنى الدقيق للكلمة، هو الاهتمام بالتأمين على المواءمة الكاملة لجسدنا في بيئته، لكي تمثل علاقات الأشياء الخارجية بين أنفسها ـ وباختصار للتفكير في المادة." وعلاوة على ذلك،" المادة تتساوى مع الهندسة." لكن ليست المادة ولا الأعداد الهندسية ممثلة للواقع النهائي.[182] إن العقل عند برجسون هنا هو عضو شأنه شأن كل الأعضاء له وظيفة عملية. وثمة مقارنة أقامها برجسون للتمييز بين عمل العقل وعمل الحدس، فوظيفة العقل تكمن في وصفه للتطور وفي الإصرار على تأمين المواءمة الكاملة لجسدنا

•( ) we must do violence to the mind, go counter to the natural bent of the intellect .But that is just the function of philosophy.

([181]) **Ibid** P: 407.

([182]) **Ibid** P: 407.

في بيئته لكي تمثل علاقات الأشياء الخارجية بين ذواتها. أما الحدس فإنه يقترح ميولاً متعارضة في العمل. وهنا تبدو الرومانتيكية واضحة جلية وتعبر عن نفسها أيضاً من خلال الاتجاهات الثلاثة للدافع الحيوي.

إن الوثبة الحيوية ينبغي أن تكون هي ذاتها مماثلة للوعي، الذي تخرج منه الحياة وكل إمكانياتها الخلاقة. والتطور هو خلق دقيق لأن المستقبل مفتوح ولا يوجد هدف"نهائي" مقدر؛ والديمومة تستمر بلا توقف، وتنتج دائماً الأحداث الطريفة على نحو أصيل. وفي النهاية يشير برجسون إلى الجهد الخلاق للوثبة الحيوية بوصفها كيان "الله"، إذا لم تكن هي نفسها إله".(183) إن الرومانتيكية تعمل عملها من خلال الوثبة الحيوية. فالتطور هو حركة مستمرة ومتواصلة من الخلق الدائم. والرومانتيكية ترتبط بالديمومة، والديمومة في استمرار دائم، وتتولد عنها الأحداث المثيرة على نحو أصيل.

إن الحدس حياة؛ حقيقية وفورية ـ أي الحياة التي تتصور ذاتها. وثمة شيء في الكون يشبه الإبداع الروحي للفنان، والمعيشة، واندفاع القوة، والوثبة الحيوية التي تتجنب الذكاء الرياضي والتي يمكن أن تقدر فقط بنوع عاطفي سام، والوعي الذي ينحاز للأشياء أكثر من العقل. (184) إن فلسفة برجسون كما هو معروف توصف بأنها رومانتيكية. فالوثبة الحيوية هي مصدر تلك النزعة الرومانتيكية. والمقارنة بين الحدس والعقل تكشف عن النزعة الرومانتيكية، فالحقيقة الأصيلة عند برجسون هي أن الحدس حياة، وقوة للوصول إلى الميتافيزيقا، والعقل قوة تعمل عملها داخل العالم المادي وعالم الطبيعة المكاني ومن ثم فالعقل أداة برجماتية توظفها الحياة لخدمتها، والحدس يقابل الحياة الحقيقية الفورية، بينما يتجه العقل أو الذكاء الرياضي إلى عالم الأشياء المادية.

---

(183) **Ibid** P: 407.

(184) Thilly Frank **A history of philosophy** revised by Ledger Wood p: 616.

إن برجسون هو الذي وضع مبدأ الحياة [الوثبة الحيوية] في الكون وقدم تصوراً مرناً للرغبة في التطور. واحتفظ برجسون بالقول بأن الله يعمل بحرية كاملة في تكشف عملية التطور.[185] إن "الوثبة الحيوية" تنطلق من مصدر لا متناه يوجد داخل الكون ذاته. واستمرار هذه الوثبة الحيوية وتعبيرها المستمر عن نفسها من خلال الزمان هو العنصر الأساسي في الكون. ومن خلال الحدس، يدرك الإنسان جوهره الشخصي باعتباره [هو ذاته] امتداداً زمنياً وحيوياً، وكذلك يدرك الامتداد الزماني المبدع الذي هو الحقيقة المطلقة. وبواسطة الذاكرة يمكن أن يستوعب الخلود بأسره في لحظة واحدة، وفي ذلك تحرير لنا من قيود الصيرورة الطبيعية التي تخضع لها الأشياء الجامدة، فهي من ثم تحوّل الإنسان من آلة صماء في يد القوانين المادية ليصبح كائناً مدركاً حر الإرادة قادراً على الاختيار.[186] إن الوثبة الحيوية في الكون وهي من اكتشاف برجسون تعبر تماماً عن نزعتها الرومانتيكية وتعبر أيضاً عن استغراقها الكامل في علوم الحياة، وقد تجلى هذا في تصوره للتطور، والوثبة الحيوية بما تتضمنه من رومانتيكية تستوجب الحرية، فالحياة الوجدانية والعاطفية تتسم بالحرية في صميمها.

إن الحياة التي اتسمت بها فلسفة برجسون كانت انعكاساً لتأثره بعلم البيولوجيا. ولم يكن برجسون وحده الذي اهتم بالحياة فقد تأثر بها أيضاً البرت اسفيتسر، إنه هو الذي قال " إن الحقيقة الذاتية للشعور الإنساني تقرر أنني حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة "I'm life which wills to live, in the midst of life which to life".[187]" في هذه النظرة إلى الحياة نلاحظ تأثر اشفيتسر بظروف عصره، إنه العصر الذي نهضت فيه علوم الحياة، وإن

([185])Sahakian William S. , Mable Lewis Sahakian – **Ideas of The Great Philosophers** [New York 1966] P 95.

([186]) http:// www. Elmessiri. Com/ encyclopedia/ Jewish/ encyclopid/ Mg3/ Gz2/ BA12/ MD08/ Mo346.HTM.

([187]) Schweitzer – **pilgrimage to humanity**, Translated by Walter E. stuermann [university of Tulsa wisdom Library] P: 86.

اهتمامه بالحياة على هذا النحو يعد هجوماً على الفلسفات النظرية والمبادئ الميتافيزيقية المجردة. لقد كان شأنه شأن برجسون بل ربما تأثر به أيضاً في فلسفته للحياة كما يمكن أن نلاحظ أن مذهبه في احترام الحياة يتسم بالرومانتيكية.

2- الرومانتيكية والواقع النهائي:

إن النزعة الواقعية عند برجسون تعد أكثر وضوحاً من نزعة معاصريه العمليين، فقد لقيت التجربة عنده معنى أكثر صدقاً وعمقاً كما أنه ناهض بمنهجه التجريبي هذا "العقل" لا كمنبع للنزعات التصورية، وإنما كمنبع لمعرفة الحقيقة، أو "الواقع" هذا الواقع الذي تمسك به وأراد أن ينفذ إليه تجريبياً ـ بواسطة قوة غير العقل هي من قبيل التجربة الوجدانية سماها الحدس. لهذا يوصف مذهبه بأنه المذهب المناهض للعقل أو اللاعقلي أو المذهب الحدسي(188). وفي مذهب برجسون يتحقق الارتباط بين التجربة والواقع، والتجربة في حالة برجسون تجربة وجدانية تصدق صدقاً تاماً بمقدار اتصالها بالواقع الحقيقي.

إن الواقع كما يصفه برجسون يتسم بالحركة، إنه ليس واقعاً استاتيكياً جامداً أو إعادة تنظيم للأجزاء [التي لا تتغير على الإطلاق] بل واقعاً متحركاً، والاختراع الحقيقي يتولد عن التحول، فالتحول هو أساس الاختراع، والواقع في انسيابه المتواصل والتغير الدائم ينبغي أن يتجنبا دائماً مقولاتنا العقلية intellectual categories، وللاستحواذ على الواقع، وفي فهمه في شموله, وللمعرفة بالمعنى الأكمل [وللمعرفة على نحو حقيقي هو أن نعرف أننا نعرف, كما لو كان بنوع من الاعتقاد الباطن], فينبغي علينا أن نستعين بالملكة الأخرى معاً. يعتقد برجسون أن هذه الملكة هي الحدس.(189) لقد أعلن

---

188) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** ص : 195.

(189) Tomlin E.W.F.**The great philosophers** The western world p: 266--267.

برجسون مع الرومانتيكيين، والبرجماتيين والمتصوفة عن عجز العلم والمنطق في النفاذ إلى الواقع النهائي؛ في ظهور الحياة والحركة الفارغة للفكر العقلي[190]. فالعلم والمنطق وهما نتاج العقل قد أثبتا فشلهما في النفاذ إلى الواقع النهائي، هنا وفي إطار هذه النظرة فإن برجسون يكون قد غير من طبيعة العقل. فالعقل ليس قوة للوصول إلى الواقع الحقيقي المتغير المتدفق.

والعلم يستطيع فقط إدراك ما يتشكل فيما هو جامد، وبقايا الخلق الساكنة، أي التي تفلت من الزمن أو الصيرورة، والتي يمكن أن نقدم بشأنها تكهنات. ومع ذلك، فإن عمل العقل لا يتحقق بدون افتراضها؛ وهي، كما أعلن البرجماتيون أداة لخدمة إرادة الحياة. ولكنها تبعاً لبرجسون، هي أيضاً أكثر من ذلك، والبرجماتية هي فقط نصف الحقيقة. والفكر العقلي يتكيف في الاستعمال مع ما هو ميت، والعالم الاستاتيكي، وعالم المادة الجامدة حيث تسود الآلية، وهنا يحرز انتصاراته الرائعة. والعقل ينزع إلى بناء هيكل ضعيف، وإطار صارم، ويستبدل مثل هذا الواقع الحقيقي بتعاقب زمني ممزق بغيض. إنه قراءة دائمة للعناصر الإستاتيكية، وإن الجواهر والعلل الأبدية في داخل الجريان والحذف، هي مجرد مظهر، وما هو غير ملائم للتخطيط المنطقي. فمثالية العلم تكمن في العالم الاستاتيكي؛ إنها تحول الزمن المتتالي إلى علاقات مكانية، ونظراً لأنها ديمومة، وحركة، وحياة، وتطور هي مجرد أوهام؛ إنها تميكنها جميعاً. والحياة والوعي لا يمكنهما أن يتعاملا رياضياً، علمياً، أو منطقياً؛ والعالم الذي يدرسها ويحللها بالرياضيات العادية ــ والطرق الفيزيائية، هو يقطعها، ويدمرها، ويفقدها معناها. والميتافيزيقي لا يمكنه أن يقدم لنا معرفة علمية بشأنها؛ والفلسفة ينبغي أن تكون رؤية مباشرة للواقع، ونظرة كلية بالمعنى الحرفي لكلمة حدس.[191] ويحاجي برجسون بالقول أيضاً بأن العقل والحدس قادران على أنواع متعددة من المعرفة.

([190]) Thilly Frank **A history of philosophy** revised by Ledger Wood P: 615.
([191]) **Ibid** pp:615- 616.

والمبادئ العلمية تكون عقلية، بينما تكون المبادئ الميتافيزيقية بديهية. وعلى أية حال، فإن العلم والفلسفة يمكن أن يتحدا في إنتاج معرفة تكون عقلية وبديهية. هذه المعرفة يمكن أن توجد تصورات مختلفة للواقع.[192] فالعلم والمنطق إذن لا ينفذان إلى العالم الحقيقي عالم التغير والديمومة. ودور العقل وميدانه الأساسي هو الأشياء المادية، أما الحياة والوعي فلا يمكن النظر إليهما بطريقة رياضية أو علمية أو منطقية.

فإلى تلخيص بعض من مبادئ فلسفة برجسون، كما أجملت في العقل الخلاق: [1] واقع حقيقي متغير، بدلاً من عدم التغير؛ [2] واقع نهائي قابل للمعرفة عن طريق حدس مباشر؛ [3] عقل وحدس يوفران نوعين مختلفين للمعرفة، التي يمكن أن تتكامل بإنتاج معرفة موحدة للواقع؛ [4] المعرفة العقلية معرفة نسبية والمعرفة البديهية معرفة مطلقة؛ [5] الحدس إدراك مباشر وتجربة متدفقة باستمرار، بدون الاستعانة بالتصورات العقلية؛ [6] تدفق الزمن بوصفه ديمومة حقيقية يمكن أن يجرب فقط عن طريق الحدس؛ [7] العقل يزيف إدراك الواقع باستبدال الثبات لقابلية الحركة، وباستبدال التوقف من أجل الاستمرار؛ [8] والعديد من المشكلات الفلسفية سببها الاستعمال التصوري بدلاً من التفكير البديهي، ويتم حسمها باستعمال الحدس كمنهج فلسفي.[193] إن كل هذه النقاط تجسد تماماً روح وطبيعة فلسفة برجسون، إنها كذلك تبرز الطبيعة الرومانتيكية لفلسفة الحياة عنده، فالرومانتيكية تتجلى في اهتمامه بالواقع الحقيقي المتغير، إنه واقع نهائي قابل للمعرفة عن طريق حدس مباشر. والحدس البرجسوني يعبر كذلك عن طبيعته الرومانتيكية. إنه إدراك مباشر وتجربة متدفقة باستمرار، فالرومانتيكية تقوم على المباشرة والتدفق والاستمرار. والرومانتيكية إلى جانب اهتمامها بكل ما هو متدفق ومباشر ومستمر تهتم بالزمن كديمومة حقيقية.

---

(192) http://www.angelfire.com/md2/timewarp/bergson.html
(193) **Ibid**.

وخلاصة هذا كله إن فلسفة برجسون تعكس خصائص عصره فهي تنبذ التفسيرات النظرية الخالصة وتعكس في الوقت نفسه التوجه الروحي للمجتمع الفرنسي في ذلك العصر، ومن ثم فهي تعادي التفسيرات الآلية وتهتم بكل ما هو باطني وداخلي ولهذا توصف بالرومانتيكية واللاعقلية، إنها فلسفة رومانتيكية لأنها تؤكد على ما هو شخصي ومتفرد ومتميز وحر وكلها علامات بارزة على أثر الرومانتيكية في فلسفته.

الرومانتيكية وميتافيزيقا الحدس في فلسفة برجسون

إن الحدس هو الاتفاق مع الهدف [التصور الأول] أو، من ناحية أخرى، أو هو فقط حالة حدودية، مع كينونة العقل تحتاج إلى رسم صور وتصورات في إشارة إلى إعادة البناء [التصور الثاني]. في الواقع، هذا النقاش يتضمن صعوبة مستمرة تعرض لها برجسون.[194]

أولاً: الحدس ــ الاتفاق:

في هذا التصور الأول يوجد وبكل قوة الحدس لذاته فقط:"... إن ذاتنا، على الأقل يمكن أن تدرك جزءاً من الواقع في نقائه الطبيعي." والحدس، بعد ذلك، سيكون معرفة الذات لجزء محدود من الحقيقة. "علاوة على ذلك فإن الحدس إذن ونحن نشير إليه يتصل بالديمومة الباطنة internal duration." فإذا امتد إلى شيء آخر غيري، فهذا سيكون عن طريق وسائل لسلسلة التوسعات [راجع مقدمة إلى الميتافيزيقا: "يمكن أن نوسع ذواتنا بلا حدود شيئاً فشيئاً بجهد حثيث"].[195] إن الحدس عند برجسون يوجد لذاته وسيكون معرفة الذات لجزء محدود من الحقيقة، إنه يصف الديمومة الباطنة،

---

(194) – **The Incarnate Subject** –Jr. Bielland Andrew and Patrick Burke Translation by Paul B. Milan [Humanity Books United States of America 2001] P: 113 available from www.prometheusbooks. Com [Accessed 28th September 2011].

(195) **Ibid** P: 113

والذات الإنسانية تستطيع أن تدرك جانباً من الحقيقة في نقائها الطبيعي، وإذا أردنا أن ننظر إلى الرومانتيكية فإن هذه العناصر الباطنية التي ركز عليها برجسون تؤلف جوهر الحركة الرومانتيكية.

1ـ التوسع extension الأول يشتمل على تحقيقنا للذات اللاواعية:

وبعد ذلك، فإن الحدس يعبر عن أول كل وعي، بل الوعي الفوري، والرؤية التي تميز بصعوبة بين رؤية الهدف، والمعرفة المتصلة وحتى المتماثلة. ـ والتالية إنها وعي ممتد وضغط على حافة اللاوعي الذي يقدم الوسيلة ويقاوم، ويستسلم ويرتد إلى ذاته: عبر التبادل السريع من الغموض والوضوح، إنه يجعلنا نرى أن اللاوعي موجود. إنها النظرة العابرة التي لدى أحدنا من خلال الباب المفتوح حينما يمر من الغرفة بدون أن يدخل.

2ـ التوسع الثاني يقودنا إلى "الوعي عموماً" عن طريق "التنافذ السيكولوجي psychological endosmosis." وعلى سبيل المثال، فإن هذا النوع من الحدس ينتمي إلى التخاطر telepathy.

3ـ إننا ننطلق من الوعي عموماً إلى الحياة عن طريق التوسع الثالث:

هل بالوعي فقط نكون في تعاطف؟ وإذا ولد كل كائن حي، ونمى ومات، وإذا تطورت الحياة وإذا كانت الديمومة في هذه الحالة واقعية ألا يوجد أيضاً حدس" للحيوية intuition of the vital، ومن ثم ميتافيزيقا الحياة metaphysics of life التي ربما تزود إلى حد ما العلم بالحياة ؟ [196] إن الحدس في التوسع الأول يعبر من جهة عن أول كل وعي، ومن جهة أخرى فإن الوعي يتمدد بالضغط على حافة اللاوعي. ومن التوسع الأول إلى الوعي في عمومه حيث في هذا النوع من الحدس ينتمي إلى توارد الخواطر. ومن الوعي في عمومه

---

[196]() **Ibid** p:114.

يتحول إلى الحياة حيث يوجد الحدس الحيوي ومن ثم ميتافيزيقا الحياة التي تنتمي إلى علم الحياة.

4ـ أخيراً، التوسع الرابع سيقودنا إلى المادة غير العضوية. "... الكون المادي بأكمله يبقي وعينا مترقباً، ويترقب الذات.... ويجب أن يعمل مع الحدس من خلال التغير والحركة الحقيقية كلها التي تتضمنه." ولذلك فالمادة تدرك كما لو كانت غير واعية: إنها هي التي تكون على حافة الذات. ويضيف برجسون بأن " رؤية هذا النوع فرضت على العلم فكرة الاختلاف، أو الجريان إلى حد ما." [ونفس الإشارة تحدث في المقدمة إلى الميتافيزيقا حيث تشير إلى الرياضيات الحديثة: "إنني أتناول وجهة النظر القائلة بأن العديد من الاكتشافات العظيمة، من هذه على الأقل التي تحولت إلى علم إيجابي أو خلق أشياء جديدة وضعت الكثير من المناقشات في ديمومة مجردة."] الحدس، في "مجاله الحقيقي،" يتضمن ميلاً مشابهاً "للإدراك في الأشياء، وحتى الأشياء المادية، هنا مشاركة في الروحانية." لهذا فإن حدس العالم غير مباشر. وفي التصور الأول، لدى الميتافيزيقا هدف محدد، ومنهج أساسي: الانسجام مع العلم يصبح ممكناً على أساس مشاركة في الحقيقة. والعلم، لذلك يفي فعلاً بنصف برنامج الميتافيزيقا القديمة.... ثم إن، الميتافيزيقا ليست أسمى من العلم الإيجابي.... فكلاهما يحمل على عاتقه الواقع ذاته. ولكن كل منهما يحتفظ بنصفها فقط. ولهذا فإن العلم يتعرض لمعرفة ما هو غير ذواتنا. [197] وخلاصة هذا كله أن التصور الأول ينطوي على توسعات أربع أولها بلوغ الذات اللاوعية وثانيها الوعي في عمومه وثالثها التحول إلى الحياة ورابعها الانتقال إلى المادة غير العضوية، إن هذا التصور الذي يشتمل على هذه التوسعات يوضح أن للميتافيزيقا هدفاً محدداً ومنهجاً أساسياً بحيث يصبح التناغم مع العلم ممكناً وذلك على أساس من المشاركة في الحقيقة.

ثانياً: الميتافيزيقا:

---

(197) **Ibid**.p:114.

إن الحدس الأساسي يظهر أن الحقيقة كلها صيرورة، وليست حياة ووعياً وحسب. لا توجد أشياء، وإنما توجد أفعالاً وحسب، والوجود في جوهره صيرورة. تقول العبارة الشهيرة لبرجسون:"هناك في الصيرورة أكثر مما في الوجود". إن العقل وحده، وبالتالي العلم، يصوران لنا أن الأجسام ثابتة صلبة. أما الحقيقة فهي أن العالم المادي نفسه في حركة، في اندفاعه، ولكنها إندفاعة السقوط والتبدد. ذلك أن هناك في رأي برجسون نوعين من الحركة في العالم: ـ الحركة الصاعدة، وهي حركة الحياة. ـ والحركة الهابطة، وهي حركة المادة. إن القانون الذي يحكم المادة هو قانون تقلص الطاقة، أما الحياة فإنها تكافح ضد هذا القانون، ولكنه ليس في مستطاعها محوه تماماً، وكل ما تقدر عليه هو أن تعوقه وأن تؤخر نتائجه.[198] والأمر الهام الذي يريد برجسون أن يجذب الانتباه إليه هو وجود عدة قضايا أساسية وهي أولاً: أن الحقيقة كلها صيرورة، وليست حياة ووعياً وحسب، وهذا ما يبرزه ويوضحه لنا الحدس. وثانياً: إن العقل وحده، وبالتالي العلم، يصوران لنا أن الأجسام ثابتة صلبة. أما الحقيقة فهي أن العالم المادي نفسه في حركة، في اندفاعه، ولكنها إندفاعة السقوط والتبدد. وثالثاً: إن القانون الذي يحكم المادة هو قانون تقلص الطاقة، أما الحياة فإنها تكافح ضد هذا القانون.

إن برجسون هو نفسه قد وضع المادة مباشرة في العقل الخلاق، " فما الهدف من الفن إذا لم يطلعنا، على الطبيعة والعقل، خارجنا وفينا، والأشياء التي لا تتجذر بصورة مطلقة في إحساساتنا وخارج وعينا ؟ وبالتأكيد فإن الشاعر والروائي اللذان يعبران عن مزاج لا يخلقانه خارج العدم؛ فإننا لا يجب أن نفهمه بدونهما؛ إذا لم ننظر إلى داخل أنفسنا، حتى نقطة معينة، فماذا يقول عن الآخرين". إنه يسأل حضوره عن آخر كابح في نفس التجمع " لكي نطرح جانباً بعض من التخطيط الزائف فإننا بجهالة نحول بين الواقع وبيننا. وما نحتاجه هو أن ننقطع عن العادات الراسخة في التفكير والشعور الذي

198) إ.م. بوشنكسي **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ترجمة د.عزت قرني [سلسلة عالم المعرفة 1991] ص:186.

أصبح طبيعياً فينا. وينبغي العودة إلى الإدراك المباشر للتغير والحركة".[199] إذن يطالبنا برجسون كما هو معروف بالعودة إلى الإدراك المباشر للتغير والحركة وهذه هي العناصر التي تؤلف جوهر الرومانتيكية وليس للعقل فيها أي دور وباختصار إن هذه العناصر تؤكد على اللاعقلانية.

إن التمييز الحاد الذي أقامه برجسون بين الذكاء والحدس، وبين العلم والفلسفة، يضرب بجذوره على نحو ثنائي في نزعته الميتافيزيقية. والمادة هي نوع من الآلة الضخمة بدون ذاكرة؛ والعقل أو الوعي هو قوة حرة أصلية وذاكرة أصلية، والقوة الخلاقة وظيفتها أن تضع الماضي فوق الماضي، كتحريك كرة الثلج، وفي كل لحظة من لحظات الديمومة في اقترابها من هذا الماضي بإيجاد شيء ما جديد ـ فهذا خلق حقيقي. والوعي ليس مجرد ترتيب أجزاء تعقب الواحدة منها الأخرى، وإنما هو العملية الشاملة التي لا توجد فيها تكرار؛ إنه حر، وفعل خلاق. ومن حيث المبدأ، فإن الوعي، موجود في كل مادة حية؛ حقاً فالحياة ليست شيئاً وإنما وعي يستخدم المادة لأنه يتوخاها. والكائن الحي هو مستودع غير محدد وقدرة غير متوقعة، ومستودع للفعل المحتمل أو الاختيار. والحياة تفيد ذاتها بمرونة معينة في المادة، وتحولها لصالح الحرية عن طريق النفاذ إلى جزء متناهي الصغر تماماً لمادة جامدة غير محددة يمكن أن توجد. والحيوان يؤدي حركات إرادية بإنتاج ذرة متناهية الصغر التي تبدأ بتخزين الطاقة المحتملة في النظام الفسيولوجي على نحو بسيط.[200]

---

(199) Gontarski S.E. – **"what it is to have been": Bergson and beckett on Movement, Multiplicity and Representation** – Journal of Modern Literature @ [Indiana university press 2011] P: 68. available from http://www.jstor.org/pss/10.2979/jmodelite.34.2.65 [accessed 19th December 2011].

(200)Thilly Frank **A history of philosophy** revised by Ledger Wood pp: 616 – 617.

فالرومانتيكية هنا تتمثل بكل وضوح في عملية الخلق أو الإبداع الجديدين، والوعي يطالعنا بكل ما هو جديد، انه عملية غير منقسمة وغير متكررة. لقد ركز برجسون النظر على الحياة وهذا هو عمل رومانتيكي، لقد ميز هنا بين المادة بوصفها آلة ضخمة خالية من الذاكرة وبين العقل أو الوعي بوصفه قوة حرة وذاكرة، ووظيفة القوة الخلاقة هي تجميع الماضي فوق الماضي، والوعي عملية شاملة غير متكررة، إنه حر وعمل خلاق ويوجد في كل مادة حية، والحياة وعي يستخدم المادة.

إن الوعي هو ذلك الفعل الذي يخلق ويتعدد باستمرار، بينما المادة هي ذلك الفعل الذي لا يخلق نفسه باستمرار ولا تفنى المادة التي تؤلف العالم ولا الوعي الذي يستغل هذه المادة يمكن أن يفسر بذاته؛ فثمة مصدر مشترك لهذه المادة وهذا الوعي. إن تطور الحياة بأسرها على كوكبنا هو جهد للوصول لقوة الخلق الأصلية، عن طريق إنكار المادة، والشيء الذي يدرك في الإنسان فقط، وحتى الذي يدرك في الإنسان فقط، هو إدراك غير كامل. وفي البحث عن تنظيم المادة وجعلها أداة للحرية، فإن الوعي هو نفسه يسقط في شرك؛ فالعفوية والضرورة تقلقان الحرية، وتخنقانها على المدى البعيد. فمع الإنسان وحده ينكسر القيد؛ والدماغ البشري يمكن أن يعارض في كل عادة متقلصة عادة أخرى؛ إنه يضع الضرورة للمقاومة ضد الضرورة. فنحن أحرار حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا الكاملة، وحينما تعبر عن تلك الشخصية؛ لذلك تصبح الأفعال الحقة للحرية نادرة في حياتنا.[201] إن الحياة التي ركز برجسون النظر عليها قد استحوذت على كل اهتمامه، وصبغت مذهبه بصبغة رومانتيكية. لقد ميز برجسون بين الوعي والمادة، فالوعي هو فعل خلاق باستمرار، والمادة على خلاف الوعي هي فعل لا يخلق ذاته باستمرار، فثمة مصدر مشترك لهذه المادة وهذا الوعي، فهذا المصدر هو الحياة. إن تطور الحياة بأسرها هو جهد للوصول لقوة الإبداع الأصلية، عن

([201]) **Ibid** p: 617.

طريق إنكار المادة. فحرية الفعل تصدر في أساسها عن شخصية الإنسان.

وتقوم المادة بدور الحائل والمثير، وتجعلنا نشعر بقوتنا وتمكننا أيضاً من تقويتها. إن الفرح ـ وليست اللذة ـ العلامة التي تشعرنا في كل مرة بنشاطنا في التوسع الكامل، والإشارة المعبرة عن انتصار الحياة.[202] يقول برجسون: "حيثما [•] يكن فرح يكن خلق، وعلى قدر إثراء الخلق يكون عمق الفرح." [203] والعلة النهائية للحياة الإنسانية هي الخلق الذي يمكن أن يتابع في كل لحظة ومن خلال كل الرجال على السواء، خلق الذات بذاتها، والإثراء المستمر للشخصية بالعناصر التي لا تستمد من الخارج، وإنما التي أدت إلى الينبوع الصادر عن ذاتها.[204] يتضح من كل هذا أن الرومانتيكية تتغلغل بصورة كاملة في فلسفة برجسون، فحينما يتكلم عن الفرح فإنه يميز بينه وبين اللذة، فالفرح في نظره يشعرنا بنشاطنا في توسعنا الكامل وانتصار الحياة وتلك هي علامات تعبر عن الرومانتيكية، وتعد العلة النهائية لحياة الإنسان إبداعاً وخلقاً، نقول ذلك الخلق والإبداع الذي يتابع خلق الذات عن طريق الذات من خلال جميع الرجال على السواء، إن هذه العناصر التي تثري الشخصية باستمرار إنما تأتي من خلال العناصر التي تستمد من داخلها.

وفي إطار الرومانتيكية التي تغطي فلسفة برجسون نجد أن مرور الوعي عبر المادة هو مقدر بالوصول إلى الدقة ـ وفي صورة الشخصيات المتميزة ـ الميول أو الإمكانيات التي تشوش للوهلة الأولى، وتسمح أيضاً لهذه الشخصيات أن تختبر قوتها بينما هي في

([202]) **Ibid** p: 617.

[•]( ) où il y a joie, il y a creation: plus riche est la creation, plus profonde est la joie.

([203]) Bergson Henri – **L'énergie Spirituelle** P 18:

ـــ هنري برجسون ـــ **الطاقة الروحية** ـــ ترجمة دكتور سامي الدروبي ص: 21.

([204])Thilly Frank **A history of philosophy** revised by Ledger Wood p: 617.

نفس الوقت تزيدها بجهد الخلق الذاتي. لكن الوعي أيضاً ذاكرة، وإحدى وظائفها الأساسية أن تجمع وتحتفظ بالماضي؛ وفي الوعي الخالص لا شيء ماضٍ ضائع، والحياة الكاملة للشخصية الواعية استمرار غير قابل للقسمة. فهذا يؤدي بنا إلى افتراض أن الجهد يستمر إلى ما وراء هذه الحياة. وربما في الإنسان وحده يصبح الوعي خالداً.[205] هنا تتجلى النزعة الرومانتيكية عند برجسون فكلامه ينصب أساساً على الخلق المستمر أو الإبداع وعن كل ما هو حيوي، فهو يتحدث عن الوعي وعن ثراء الشخصية الإنسانية إذ الإبداع ذاته بذاته، الثراء المستمر للشخصية بالعناصر التي لا تستمد من الخارج، وإنما التي أدت إلى الينبوع الصادر عن ذاته. كل هذا يكشف عن الرومانتيكية عند برجسون.

إن الرومانتيكية لا تغادر الحياة البيولوجية إلى آفاق نظرية مجردة، وطبقاً لبرجسون، فإن جوهر الحقيقة هو التغير. وهذا هو الأكثر وضوحاً في حالة الحياة والإنسان. واعترف برجسون أن جزءاً من الواقع ثابت نسبياً، ولكن هذا ميت وغير عضوي، وليس حياً وروحياً. فهو يحكم على البحث عن عدم التغير بأنه جهد يستغل الثبات الذي يلائم عقولنا على ما هو في حد ذاته "خلق مستمر unceasing creation." باعتباره مثالاً أخيراً للإنكار الحديث للتركيب.[206] هنا أيضاً تكمن الرومانتيكية، إنها تركز على التغير باعتباره جوهر الحقيقة، وهذه الحقيقة التي استخلصها برجسون من دراساته البيولوجية تكشف عن الرومانتيكية، إن الرومانتيكية تهتم بالحياة والروح.

ثالثاً: الحدس بوصفه إدراكاً:

يرفض برجسون أن تكون الميتافيزيقا وليدة العقل أو متمركزة فيه " فكما أن العقل والمادة يتداخل كل منهما مع الآخر، فإن

([205]) **Ibid** p: 617.

([206]) Tinder Glenn – **Political Thinking – The Perennial Questions** [University of MOSSACHUSETTS, Boston 1970] PP: 125.

الميتافيزيقا والعلم، وعلى طول سطحهما المشترك، سيكونان قادرين على أن يفحص أحدهما الآخر، حتى يصبح الاتصال خصباً. " فثمة "تمدد داخل كل منهما في الآخر. " extension into each other ولقد أشار برجسون في محاضرات أكسفورد إلى أن الميتافيزيقا تتجلى كإدراك للعالم:"[بالطبع، باستخدام ملكاتنا للتصور والتأمل بدون انقطاع] والفلسفة ينبغي أن تتناول تصورات جديدة تختلف عن التصورات "المبتذلة ready-made،" و"الصارمة rigid " التي تندرج ضمن الخطوط العامة للدوجماتيقية، إنها تصورات مرنة ومتحركة.[207] من هنا يتركز الاهتمام على الإدراك والتصورات الجديدة المرنة والمتحركة، وإذا كنا نتكلم عن مرونة التصورات وحركتها هكذا فإن هذا يدخلنا في إطار الرومانتيكية.

إن برجسون يضع أمامنا عدة قضايا جوهرية وهي أن التصورات ضرورية للميتافيزيقا، وأن المفاهيم العلمية scientific conceptualization ذاتها تقوم على طبيعة الأشياء. وإلى جانب "الصيغة الرياضية" توجد رياضيات "عملية مطلقة" إنها طبيعية "في العقل الإنساني." والمفاهيم العلمية ليست بمعزل عن الحدس والعلم ينمو فوق الحدس. وعلاوة على ذلك فإن الرياضيات الحديثة تهدف إلى تتبع نمو المقادير. والميتافيزيقا، إذن، ستؤدي إلى الاختلافات والتكاملات النوعية. والسياق ذاته للتكوين العلمي scientific formulation يعد بديهياً[208]. هنا يصبح لدينا تصورات ومفاهيم بالإضافة إلى الرياضيات العملية المطلقة الطبيعية في العقل الإنساني. ومن ثم فالحدس منظور إليه من جهتين: الأولى أن المفاهيم العلمية تتصل به، والثانية أن العلم ينمو ويزدهر على أساسه، وعلى هذا فإن الميتافيزيقا ستقود إلى الاختلافات والتكاملات النوعية، والإطار العلمي في حد ذاته يعد بديهياً. هنا تتألق الرومانتيكية تألقاً واضحاً

– **The Incarnate Subject** –Jr. Bielland Andrew and Patrick Burke)[207](Translation by Paul B. Milan [Humanity Books United States of America 2001] P: 115 available from www.prometheusbooks. Com [Accessed 28th September 2011].

[208]() **Ibid** p:115.

فالتصورات التي تخص الميتافيزيقا تتسم بالمرونة والحركة. والمفاهيم العلمية ترتبط بالحدس. والعلم يتأسس على الحدس، فتلك منظومة رومانتيكية متكاملة.

إن أفكار العلم الحديث العميقة والخصيبة تمثل مجموعة من النقاط المرتبطة بجريان الواقع، إنها لا تتجمع عند نفس النقطة، ومن ثم فالعلم الحديث لا يندرج في إطار ما يمكن أن يسمى بعلم فلسفي، أو فلسفة يمكن تصورها على أنها كالعلم. والعقل الخلاق سيميز بنفس الروح بين مجالين واضحين، الكينونة السامية الواضحة لـ " للفكرة الجديدة الراديكالية والبسيطة المطلقة،" the radically new and absolutely simple idea فغموضها نفسه يزيل الغموض It self obscure… dissipates obscurities.، وهكذا فإن الجهد يؤدي دوراً أساسياً في تناول الحدس.[209] فجريان الواقع إذن يرتبط به مجموعة من النقاط التي تمثلها أفكار العلم الحديث، إن هذه الأفكار تتسم بخصوبتها وعمقها، وإنها لا تجتمع عند نفس النقطة. والحدس يتم تناوله بفضل الجهد. ومن علامات الرومانتيكية هو تأكيد برجسون على مسألة تمييز العقل الخلاق بين الكينونة الواضحة للفكرة الراديكالية الجديدة والأخرى البسيطة المطلقة حيث غموضه يزيل الغموض، إن هذه تعبر عن جمال الكلمات وعذوبة اللغة الرومانتيكية، وحينما نتمعن عمق هذه العبارة وحينما تسري داخل ذواتنا فإنها تشعرنا بحقيقة تكشف عن نفسها حينما تنكشف ويزول غموضها، إن هذه الروح هي روح الرومانتيكية.

إن دور الحدس ينصب بالنسبة للتفلسف في حمل الذات إلى داخل ذلك الواقع العيني المشخص، وهذا الأخير ينطوي على الموضوع ونقيضه، العقل والمادة، الميتافيزيقا والعلم. وتبعاً لاعتقاد برجسون ينحصر الحدس في إطار النقيضين، وإدراك الحدس ينصب على الوحدة والانفصال معاً، وبغير ذلك ننزلق إلى الدوجماتيقية، وإذا كان الواقع الحقيقي المشخص يستوعب في داخله الموضوع ونقيضه

---

[209]() **Ibid** p:115.

فإن الديمومة هي هذا الواقع المتناقض، وفي الحدس فإن التوافق يتشابك مع الحركة الترانسندنتالية. وتبعاً لبرجسون فإن توافقنا يتحقق مع الحركة المتجذرة داخل أنفسنا. إن حدس ديمومتنا لا يقودنا إلى تحليلات محضة، إنه يصلنا بالآماد المتواصلة التي نتتبعها إما في حركتها التصاعدية أو التنازلية وسواء تنازلياً أو تصاعدياً فإننا لابد أن نوسع ذواتنا بلا حدود ونتعالى على أنفسنا.[210] إن هذه العملية تكشف عن طبيعتها الرومانتيكية، فالحدس يحمل الذات إلى داخل الواقع الحقيقي المشخص وهذه تعبر في أساسها عن عمل رومانتيكي، فالحدس ليس بعيداً عن الموضوع ونقيضه، إنه يتصل بالميتافيزيقا والعلم معاً، وفي الحدس فإن الإدراك ينصب على الوحدة والانفصال، إنه لا يقتصر على أحدهما دون الآخر، وهذه سمة برجماتية أيضاً. وأن الرومانتيكية تحملنا إلى القول بأن الديمومة هي الواقع المتناقض، إن الرومانتيكية على هذا النحو الذي نراه في فلسفة برجسون والذي يعد الحدس والديمومة والواقع المشخص من مكوناتها الأساسية نقول تعد هذه الفلسفة مضادة للعقل. فهي لا تقوم على تحليلات مجردة وإنما تنبع من ذواتنا.

إن "التجاوز" transcend: الكلمة موجودة. والتعاطف لم يعد ينحصر هنا في "جعل الذات عضوية،" وإنما يفترض الجهد لكي يسترجع الشيء على أنه معروف. ولدينا وسائل هذا التجديد في ذواتنا، وبالتالي إضفاء معنى على الحياة ثانيةً. ويصبح الحدس اجتماع إشارات وأفعال لأجل المعنى. فلم يعد التعاطف استقبالاً، وإنما بالأحرى إدراكاً.[211] من هنا يتحقق الارتباط الوثيق بين الرومانتيكية والترنسندنتالية. فالمذهب الترنسندنتالي يقوم على الأفكار الرومانتيكية كمعرفة الذات، واحترام النفس.

إن هذا ما يجعل المحاضرة بكل دقة ممكنة عن "الحدس الفلسفي philosophical intuition". وإذا كنا نعتقد بأن كل النظم

---

[210]() **Ibid** p:116.

117. –p:116 **Ibid**) [211](

بالنسبة لبرجسون، تتضمن حدساً مركزياً. وإذا كنا الآن نحتفظ بأول فلسفته، فإنه هنا يجب أن يكون في كل نظام تعددية من الحدوس. وإذا كان الحدس توافقاً بسيطاً، فهنا لابد ألا يكون في كل فلسفة عظيمة هذا الإعراب عن باطن الموضوعات، ولابد ألا نكشف عن ذلك الموضع كمنطق الحدس logic of intuition. إنه بسبب الحدس تكون حركة الفهم أي حركة الفهم التي تشكل حدوس الفلسفة النوع العضوي أو نوع النظام. "المعنى،... أقل شيء يعتقد من حركة الفكر، وأقل حركة من الاتجاه." لهذا، يوجد بالتأكيد منطق للحدس ومعنى للفلسفة: والتصور يرسم [في 1903 في مقدمة للميتافيزيقا] يترك المزيد من الإمكانيات في اتحاد العقل بالحدس من التصور الذي يظهر في المادة والذاكرة.[212]

النتائج

أولاً: إن فلسفة برجسون تتسم بأنها رومانتيكية. ونزعته الرومانتيكية تكشف عن نفسها في اهتمامه بعلوم الحياة. فالوعي والذاكرة والديمومة ووثبة الحياة كلها عناصر أصيلة تؤلف جوهر الرومانتيكية. وتكشف الرومانتيكية عن نفسها في الوثبة الحيوية. إن هذه الأخيرة يمكن أن تقدر بنوع عاطفي سام. وينبغي أن تكون هي ذاتها مماثلة للوعي الذي تخرج منه الحياة وكل إمكانياتها الخلاقة. إنها تتمثل في قوة الإبداع التي تدخل في استمرارية دائمة عبر كل الأشياء، وكل الأشياء مدفوعة بها، وتلك هي الرومانتيكية. وفي إطار الرومانتيكية يوجد ارتباط وثيق بين التطور والوثبة الحيوية، ومن ثم فإن الوثبة الحيوية تفسر عن طريق التطور. وتكشف الرومانتيكية أيضاً عن نفسها في أن الوثبة الحيوية تقود العضويات ككل نحو أكثر أنماط التنظيم تعقيداً وارتفاعاً بصورة مستمرة.

ثمة تشابه واضح بين فلسفتي كل من وليم جيمس وبرجسون ويتجلى هذا في الاهتمام بفكرة العمل، والنظر إلى العقل على أنه قوة

---

(212) **Ibid**. p: 117.

برجماتية، وأداة للعمل الذي يحقق فائدة أو نفعاً، إنه آلة عملية في يد الحياة، وميدان عمله الحقيقي عالم الأشياء المادية، ومن ثم لم يعد ينظر إليه على أنه قوة سامية نبعت من أصل سام. وبالطبع تختلف الرومانتيكية على هذا النحو عند برجسون عنها عند هيجل، فالرومانتيكية في حالة هيجل تركز على جانب التغير في العقل نفسه والحركة الدائبة في تصوراته الأساسية.

ثانياً: تتجلى الرومانتيكية عند برجسون في قوة الحدس، إنها تستوعب في داخلها حدساً جديداً لا عقلياً، إنه قوة روحية تشبه الغريزة. ومن خلاله ندرك الصيرورة والديمومة والوعي الباطن. فالحدس ليس وعياً غامضاً، وإنما هو خلاق دائماً ومن ثم فإنه يتسم بالقدرة على الإبداع والخلق في ميدان العالم الحقيقي. والوعي يطالعنا بكل ما هو جديد، انه عملية غير منقسمة وغير متكررة.

إن قوة التعمق التي أشار إليها برجسون داخل ذواتنا كميل أول للحدس وعملية الارتداد إلى السطح كميل ثانٍ، إنما تعبر عن نزعة برجسون الرومانتيكية، وتتجلى الرومانتيكية عنده أيضاً في الاتصال المباشر بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي. كما تحمل عملية الانطلاق من الأعماق إلى السطح الاتصال بالعلم وعدم الانفصال عنه.

ثالثا: إن الحدس في اتصال مستمر بالديمومة الباطنة، والذات الإنسانية تستطيع أن تدرك جانباً من الحقيقة في نقائها الطبيعي، إن هذه العناصر الداخلية تؤلف جوهر الرومانتيكية. وثمة توسعات تعبر عن الرومانتيكية في حركتها واستمراريتها، منها بلوغ الذات اللاواعية والوعي في عمومه والتحول إلى الحياة وأخيراً الانتقال إلى المادة غير العضوية.

تتألق الرومانتيكية تألقاً واضحاً فالتصورات التي تنتمي إلى الميتافيزيقا تتسم بالمرونة والحركة. والمفاهيم العلمية ترتبط بالحدس.

والعلم يتأسس على الحدس. فالحدس يحمل الذات إلى داخل الواقع الحقيقي المشخص.

وتعد الرومانتيكية في فلسفة برجسون وبما تتضمنه من حدس وديمومة وواقع عيني مشخص مناهضة للعقل. فهي لا تقوم على تحليلات مجردة وإنما تنبع من ذواتنا. إن عمل الرومانتيكية من خلال التعاطف لا يقتصر على جعل الذات عضوية وإنما يمتد ليشمل الجهد أيضاً. والتعاطف يصبح إدراكاً إلى جانب كونه استقبالاً.

الفصل الرابع

فكرة الوحدة عند جون ديوي

مقدمة

حلقت أمام الفكر المعاصر رؤيا عصر جديد من الفلسفة اختمرت فيه آراء وأفكار السابقين، وتولدت نظريات ومذاهب كبرى في الفلسفة تعززها وتساندها روح العصر واشتهرت جميعاً بعدائها للميتافيزيقا، وكل الطرق النظرية المجردة. وفي هذا الجو كله نهضت

البرجماتية كحركة فريدة تؤسس ذاتها متقلدة مكانة بارزة على خريطة الفكر الفلسفي المعاصر، فأعلنت كغيرها من الفلسفات أو الحركات المعاصرة تحديها صراحةً للميتافيزيقا، لقد ركزت على العمل والخبرة وإقامة علاقة متبادلة بين الفكر والواقع أو بين النظر والعمل، وبفضل الأداتية التي اخترعها جون ديوي تحققت الوحدة بين عالم الخبرة وبين عالم متعال، إن الأداتية هي النظرية التي تتخذ الفكر أداة فعالة لجعل الإنسان يتكيف بنجاح مع البيئة المحيطة.

والفكر الأداتي لم يكن إلا محاولة من جانب ديوي لرفض الميتافيزيقا واللاهوت وهدم الهوة بين الفكر والعمل أو النظرية والتطبيق، إن الأداتية محاولة لتحقيق الوحدة والتكامل بين ما هو مثالي وما هو واقعي، وكانت لعملية صراع الأفكار عند هيجل وصراع الإنسان من أجل البقاء لداروين عظيم الأثر في تشكيل الأداتية وتقوية سلطانها.

<u>الأداتية والمؤثرات الهيجلية والداروينية في فكر ديوي</u>

بظهور الولايات المتحدة كدولة مستقلة في نهاية القرن الثامن عشر، اتخذت الثقافة الأمريكية اهتماما خاصاً في الحياة المعاصرة ولكن لم تنال الفلسفة الأمريكية الاهتمام إلا بعد مائة عام، ولكن بنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أصبح أفضل قسم لدراسة الفلسفة في جامعة هارفارد في الولايات المتحدة. ومنذ ذلك الوقت اكتسب ثلاثة فلاسفة أمريكيين مميزين مكانة فريدة وهم شارلز ساندرز بيرس الذي يعد الأفضل، وليام جيمس الذي يعد الأكثر إمتاعاً في القراءة، أما الأكثر في الانتشار والتأثير العالمي جون ديوي(*) (213).

(*) كان جون ديوي (1859-1952) عالم نفس أمريكي، فيلسوفاً، وتربوياً، وناشطاً ناقداً اجتماعياً وسياسياً. إنه ولد في برلنجتون، فيرمونت، في 20 أكتوبر 1859. تخرج ديوي من جامعة فيرمونت في عام 1879، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز في عام 1884. بدأ حياته المهنية في جامعة ميتشيجن، وقام بالتدريس فيها من 1884 حتى 1888 و1889-1894، وذلك لمدة سنة واحدة في جامعة مينيسوتا في عام 1888. وفي عام 1894 أصبح رئيساً

أولاً: الأداتية وفكرة الوحدة:

إن البرجماتية أو الأداتية، كما يفضل ديوي أن يسميها، هي عموماً نظرية المعرفة، أو نظرية في طبيعة المعرفة والأخلاق، كما أنها أيضاً خطة للحياة. وديوي لا يهتم إلا قليلاً بالمشكلات الميتافيزيقية واللاهوتية. ويتفق مع شيللر وجيمس في استبعاد أي ميتافيزيقا بوصفها عديمة الجدوى وخاطئة. وكذلك أي لاهوت انصرف عن الخبرة. والواقع بالنسبة لديوي هو الخبرة ولا شيء آخر غيرها، ونحن يجب أن نتناول الخبرة كلما وجدناها. فظهورها يجعلنا نريد أن نعمل أشياء معينة ولا تطلعنا إلا على غايات معينة فحسب، ولكن على هذه الغايات لا يمكن أن نمر بأحكام القيمة. وأهدافنا ببساطة موجودة. إنها ليست خيرة ولا شريرة.[214] إن ديوي شأنه شأن جيمس وشيللر يرفض الاهتمام بالاعتبارات الميتافيزيقية ويركز على الخبرة، لذا فهو يرفض الفصل بين الفكر والعمل، ومن ثم فإن فلسفته التي أطلق عليها الأداتية تؤكد على الوحدة بين النظرية والتطبيق العملي.

لقسم الفلسفة وعلم النفس وعلم التربية في جامعة شيكاغو. وفي عام 1899، تم انتخاب جون ديوي رئيساً لجمعية علم النفس الأمريكية، وفي عام 1905 أصبح رئيسا للجمعية الفلسفية الأميركية. وقام بالتدريس في جامعة كولومبيا من 1905 حتى تقاعده في عام 1929، وكان يدرس في بعض الأحيان كأستاذ متفرغ حتى عام 1939. وفي خلال السنوات التي قضاها في جامعة كولومبيا قام برحلات سفر حول العالم والفيلسوف ديوي، المنظر الاجتماعي والسياسي، والمستشار التعليمي. ومن بين أسفاره الرئيسية محاضراته في اليابان والصين 1919 حتى 1921، زيارته لتركيا في عام 1924 أن يوصي السياسة التعليمية، وقام بجولة في مدارس الاتحاد السوفيتي في عام 1928. وبطبيعة الحال، لم تغب عنه القضايا الاجتماعية الأمريكية. فكان واضحاً في آراءه حول التعليم والسياسة المحلية والدولية، والكثير من الحركات الاجتماعية. بيّن العديد من المخاوف التي حظيت بدعم ديوي ومنح المرأة حق التصويت، والتعليم التدريجي، وحقوق المعلم، والحركة الإنسانية، والسلام العالمي. توفي ديوي في مدينة نيويورك في 1 يونيو 1952. [http://dewey.pragmatism.org/

([213]) Magee Bryan – **The story of philosophy** a concise introduction to the world's greatest thinkers their ideas – (Dorling Kindersley Limited, London, 2001) P:186.

([214]) Fuller B. A. G. – **A History Of Philosophy** – I I Revised Edition [New York 1949] p: 472.

لقد أشار ديوي إلى الأداتية في كتاب له بعنوان "الفلسفة والحضارة" ففي عبارة هامة كتب فيها يقول:" الأداتية هي محاولة لإقامة نظرية منطقية دقيقة عن التصورات، والأحكام والاستدلالات بمختلف صورها، وكيفية النظر بصفة عامة إلى وظائف الفكر داخل التحديدات التجريبية لنتائج المستقبل. أي القول بأنها محاولة شاملة لإقامة تميزات مدركة وقواعد للمنطق باستنتاجها من إعادة البناء أو وظيفة متوسطة ترتد إلى التأمل، إنها تهدف إلى تكوين نظرية للأشكال العامة للتصور والتأمل، وليس لهذا الحكم الجزئي أو ذاك أو تصور مرتبط بمحتواه الخاص، أو تطبيقاته الخاصة".[215] وحسب الجذور التاريخية للأداتية فهي معنية بعاملين من أهم العوامل على وجه الخصوص. فأول هذين العاملين هو العامل السيكولوجي، وثانيهما هو نقد نظرية المعرفة والمنطق التي تولدت عن نظرية افترضتها المثالية الكانطية الجديدة والاتصال بالكتابات المنطقية لفلاسفة مثل لوتز Lotze، وبوزانكيت، وبرادلي. فالبرجماتية والتجريبية الأداتية ترتد إلى أهمية الفرد.[216] إن الأداتية بطبيعتها تهدف إلى إيجاد نظرية منطقية تختص بالتصورات والأحكام وما شابه ذلك، كما تهدف إلى تكوين نظرية للصور العامة عن التصور والتأمل. وما يمكن قوله أن النظرية المنطقية للتصورات والأحكام ونظرية الأشكال العامة للتصور والتأمل لا يمكن أن تغادر أرض الواقع، فالأداتية في إطار هذا كله تعمل على إيجاد الوحدة والانسجام بين الفكر والواقع.

إن الأداتية تقول بأن الحقيقة توجد في جملة التجربة الإنسانية: لا في الفكر النظري البعيد عن الواقع. وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما: هو في كونها مفيدة للناس. إن أفكار الإنسان وآراءه ذرائع أو [أدوات] يستعين بها على حفظ

---

[215]() Dewey John **Philosophy And Civilization [**Capricorn Books New York 1963**]** p: 26.

([216]) **Ibid** PP: 26 – 27 , 33.

بقائه أولاً ثم السير نحو السمو والكمال ثانيا.[217] لقد أطلق على نظرية ديوي اسم الأداتية للتأكيد على القول بأن التفكير دائماً أداتي لحل المشكلات. والعقل ببساطة لا يعرف الأشياء الفردية؛ أي وظائف باعتبارها متوسطة بين الإنسان ككائن عضوي وبين بيئته. والعقل يوسع ذاته فيغمر الأشياء باعتبار أن هذه تنطبع في رغبات، شكوك، وأخطار للشخص. والمعرفة يمكن على نحو صحيح أن تتألف من "فعل إدراكي،" للنشاط داخل العقل، ولكن الوصف الكامل للمعرفة ينبغي أن يشتمل على الأصل البيئي للمشكلة أو الموقف الذي يسمى بقوة الفعل الإدراكي. بهذه الطريقة، تختلف الأداتية عن التجريبية والعقلانية. فبينما تفصل النظريتين الأخيرتين للمعرفة بين التفكير والعمل، تعتقد الأداتية بأن الفكر التأملي دائماً متضمن في تحويل الموقف العملي.[218] فكما هو واضح تتسم الأداتية بربط الفكر بالعمل والإنسان ببيئته. والعقل الإنساني يسع الأشياء بوصفها رغبات، شكوك، وأخطار. والمعرفة في أساسها لابد أن تستوعب في جوفها الأساس البيئي للمشكلة.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الأداتية تختلف عن النزعتين التجريبية والعقلية في فصلهما بين الفكر والعمل، على حين تقر الأداتية أن الفكر التأملي دائماً يشتمل على تحويل الموقف العملي. فإن الأداتية العلمية تختلف هي الأخرى عن الواقعية العلمية. ففى حين تعتقد الواقعية العلمية بأن النظريات العلمية تقريبات للحقائق الكلية فيما يتعلق بالواقع، فإن الأداتية العلمية تفترض أن النظريات العلمية تكوينات عقلية توفر تنبؤات كافية لما هو ملاحظ وإطارات مفيدة للإجابة عن التساؤلات وحل المشكلات داخل مجال معين. وفي حين تعزز الواقعية العلمية الصرامة النظرية، والتحقيق، وتبني أبسط الافتراضات، والمناظرة، فإن الأداتية العلمية تعزز الابتكار النظري، والتركيب، والمجال. وبينما تعزز النظرة الواقعية العلمية الوصف

---

(217) http://www.saaid.net/feraq/mthahb/98.htm.

(218) Stumpf Samuel Enoch **Socrates to Sartre A history of philosophy** [The McGraw hill companies 1999] P: 368.

العلمي، والتجريبية والتحقق، والتمييز، والنضال بين النظريات المتنافسة، فإن الأداتية العلمية تؤيد التحرر، والخلق، والتكامل، والضمير، وحل المشكلة.[219] فالأداتية إذن تختلف عن العقلانية والتجريبية، وتختلف الأداتية من النوع العلمي عن الواقعية العلمية.

إذا كانت الأداتية تعمل على ربط الفكر بالواقع والتوحيد بين النظرية والتطبيق فإن الحقيقة في إطار الأداتية هي التأكيد على الوحدة والانسجام بين هذين المتناقضين. إن البرجماتية تختبر حقيقة الفكرة عن طريق نتائجها العملية المشاهدة. والحقيقة عند جيمس هي ما هو "مفيد" أو "مناسب"؛ وعند ديوي ما هو "أداتي" من أجل "الإرضاء." هنا ترتبط الحقيقة بالشخص: وما هو مفيد بالنسبة لي قد لا يكون مفيد بالنسبة لك، وما هو مفيد بالنسبة لي اليوم قد لا يكون مفيداً في الغد. هكذا تتغير الحقيقة مع الأشخاص، والأوقات والأماكن. ولكن هذه نزعة شكية ومدمرة لأساس العلم الفيزيائي.[220] ورأى ديوي أن إعادة البناء أصبحت ملحة لأنها تهدم بعض التناقضات الفلسفية الكلاسيكية، التناقض القائم بين الخبرة والعقل، وبين الواقعي والمثالي. ولكننا أولاً سنضطر إلى النظر في تغيير تأثير الخبرة على الفلسفة من خلال ذلك المفهوم المتغير للطبيعة، الحية وغير الحية، التي ندين بها إلى تقدم العلم.[221] فالحقيقة أداتية عند ديوي لأن الفكرة فيها يتم اختبارها بمقدار الوصول إلى نتائج عملية محسوسة وإعادة

---

[219](Cacioppo John T. , Gun R. Semin and Gary G. Berntson) **Realism, Instrumentalism, and scientific Symbiosis** psychological theory as a search for truth and the Discovery of solutions [American Psychological 2004] pp:214, 217- 218. available from www.google.com [accessed 29th April 2013] http://Psychology. uchicago edu/people/faculty/ cacioppo/csb04 PDF.

) [220](John Driscoll T. **Pragmatism and the problem of the idea** [New York 1915] p: 24. Available from www.google.com [Accessed 24th February 2013].

([221]) Dewey John – **Reconstruction In Philosophy** [A Mentor Book – The New American Library 1954] P: 61.

ــ وقد ترجمه إلى العربية دكتور أحمد الأنصاري تحت عنوان "إعادة البناء في الفلسفة".

البناء تقوم على هدم الهوة بين العقل أو الواقعي والمثالي. والتأكيد على دور العلم وأهميته في تحقيق التقدم.

إن الأداتية منهج يلائم التفكير في القرن العشرين، ولابد لفهم الأداتية من فهم طبيعة التفكير. وإن عملية البحث يتدخل فيها التفكير والخبرة والسياق والاتصال. ولذلك يسمى مذهب ديوي بأي اسم من هذه العمليات، كالتجريبية نسبة إلى الخبرة، والسياقية نسبة إلى السياق، ومذهب العمليات العقلية نسبة إلى اتصال عمليات التفكير داخل الخبرة. وهذه كلها أدوات للبحث والسلوك في الحياة، ومن ثم سمي مذهبه بالأداتية.[222] وعند ديوي كما يقول بوشنسكي "والفكر نفسه ما هو إلا أداة من أجل العمل. ولا يبدأ الإنسان في التفكير إلا حين يصطدم بصعوبات مادية يكون واجباً عليه التغلب عليها. ومن ثم فإن الأفكار ليس لها إلا قيمة "أداتية" أو "وسائلية" وحسب."[223] فالبرجماتية عند ديوي توصف بأنها أداتية، والفكر الأداتي هو في أساسه فكر عملي لا يعير أي اهتمام إلى النظريات الفلسفية، فوظيفة الفكر الأداتي هي أن يبدأ بالعمل وينتهي بالنتائج العملية المفيدة. فالأداتية عند ديوي إذن هي النظر إلى الأفكار كأدوات لتفسير وترتيب خبرتنا، وكخطط للعمل.

لقد أخذ تشارلز بيرس مؤسس البرجماتية أو التجريبية أو الأداتية مصطلح البرجماتية من كانط. وأوضح ديوي ما يقصده بيرس بالبرجماتية، وأكد أن الفكرة القائلة بأن تعديل الوجود بتطبيق الأفكار أو التصورات في حل المشكلات وتغيير المواقف التي تظهر أمامنا في الخبرة هي المعني الحقيقي لنظرية البرجماتي كما أوضح بيرس. وأن جيمس حمل إلى الأمام عمل بيرس قدماً. وأوضح ديوي كيف أن جيمس كان عن قرب أكثر ارتباطاً بالفلاسفة الإنجليز، لوك، باركلي، هيوم، جون ستيوارت ميل، وباين، وهودجسون، منه إلى كانط. فأدى

---

222) دكتور أحمد فؤاد الأهواني **نوابغ الفكر الغربي جون ديوي [الطبعة الثالثة دار المعارف 1968]** ص: 100 – 104.

223) إ.م.بوشنسكي – **الفلسفة المعاصرة في أوروبا** ترجمة د.عزت قرني (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت 1992) ص : 199 – 200.

به هذا إلى تغيير مفهوم بيرس بجعل النتائج الجزئية لفكرة الاختبار لحقيقتها بدلاً من نتائجها العامة. بل القيام بتوسيع تطبيق النظرية لتشمل جميع الأفكار وبخاصة المعتقدات الدينية. وهذا ما أوضحه ديوي بحل جيمس للنزاع بين المادية والروحية. وبالنظر إلى جيمس مرة أخرى نجد أنه استخدم أيضاً الفكرة البرجماتية لتعريف طبيعة الحقيقة، وهكذا قدم تفسيراً جديداً لنظريات الترابط والتطابق القديمة الخاصة بالحقيقة. وأشار ديوي إلى القيمة في هذه النظرية وأوضح علاقتها بالتجريبية الإنجليزية. وإذن فهو يقدم تبريراً عن الأداتية، ونوع البرجماتية الذي أوجده. إنها انحرفت عن القاعدة البرجماتية الجديدة ومثلت رد الفعل ضد التفسير المثالي لبرادلي وبوزانكيت وارتبطت عن قرب بعلم النفس السلوكي عند واطسون. ولكن اثنين من أكثر أفكارها أهمية نشأت عن مبادئ علم النفس لجيمس. وقدم ديوي هاتين الفكرتين وفسرهما. وهذا مصحوب بتقرير نظرية جيمس عن تصنيفات أو تصورات كلية. وبعد هذا يشكل نظرية البرجماتية القائلة بأن الفكر هو الأداة التي يكيف بها الإنسان نفسه مع بيئته.[224] واضح من هذا أن الأداتية تعمل على تحقيق التكيف بين الإنسان وبيئته، وهذا مبدأ ديوي الذي لا يعير اهتماماً للميتافيزيقا، إنه يركز على الخبرة لا الأفكار والنظريات المجردة.

ولنقل كلمة أخيرة عن تاريخ البرجماتية لنقف على طبيعة الأداتية عند ديوي وذلك قبل أن ننتهي من هذه النقطة. لقد ذكر Marcel Hébert في مقدمة كتاب "البرجماتية لوليم جيمس" الذي صدر بالفرنسية أن البرجماتية اشتقت من الكلمة اللاتينية pragmaticus [اليونانية (grec irpaxâTtôç) reâtif ومعناها الأعمال والوقائع. ولقد أطلق إدوارد رويس علي القصص البرجماتية التي تعد أقل احتمالاً في إطلاعنا على الواقع التاريخي [الهدف النظري] الذي يعلمنا [من أجل أغراض عملية] هذه الحقيقة أو تلك. فهذا هو السيد تشارلز س. الثالث قد استخدم الكلمة بمعنى المنهج

([224]) Runes D. Dagobert – **Twentieth century philosophy [**New York 1943**]** p:451

البرجماتي للحكم على قيمة القرار بنتائجه العملية.[225] واضح من خلال أصل الكلمة واستخدامها أنها لا تعير اهتماماً للتفكير النظري المجرد والاعتبارات الميتافيزيقية المفارقة للواقع العملي.

ثانياً: المؤثرات الهيجلية والداروينية في فلسفة ديوي:

لقد أورد القاموس الفلسفي الفرنسي أن ديوي[•] قد انطلق من الهيجلية، ولكنها لم تستغرق وقتاً معه للانتقال إلى البرجماتية. ودافع ديوي عن البرجماتية وطورها تحت اسم الأداتية. ولكن أياً كان شكل فلسفته، فلم يتخلى ديوي أبداً عن الكفاح الفعال ضد المادية الفلسفية. فعندما نشر مقالته الأولى، وبخاصة ضد المادية، كان دائماً ضد الأفكار العلمية الثورية والطليعية. وعلى النقيض من المادية العلمية، أنكر ديوي الواقع الموضوعي، والسببية، والحتمية، وانتشار نظرية المعرفة للمثالية الذاتية، والنزعة الإرادية في تفسير الظواهر الاجتماعية، وتقييم الاكتشافات العلمية الجديدة. واستخدم ديوي الأداتية في الفلسفة المثالية الذاتية لتبرير أفكاره السياسية الرجعية.[226]

([225]) Hébert Marcel – **Le Pragmatisme** – M. William James [Paris Librairie oritique 1910] PP: 5 – 6.

)•(Dewey commença par l'hégélianisme, mais il ne tarda pas à passer au *pragmatisme.*qu'il défendit et développa sous le nom *d'instrumentalisme.*Mais quelle que soit la forme de sa philosophie, Dewey ne renonça jamais à la lutte active contre le matérialisme philosophique. Depuis son premier article, écrit spécialement contre le matérialisme, il s'élevait sans cesse contre les idées révolutionnaires et scientifiques d'avant-garde. A l'opposé du matérialisme scientifique, Dewey nie la réalité objective, la causalité, le déterminisme, propage la gnoséologie de l'idéalisme subjectif, le *volontarisme.*dans l'interprétation des phénomènes sociaux, falsifie les nouvelles découvertes scientifiques. Dewey s'est servi de l'instrumentalisme, philosophie idéaliste subjective, pour justifier ses idées politiques réactionnaires.

) Petit Dictionaire Philosophique [Moscou 1955] p:60.[226](

لقد كان لهيجل عظيم الأثر على ديوي، وديوي هو نفسه اعترف بهذا التأثير. والجدير بالذكر أن البرجماتية قد جاءت كغيرها من الفلسفات الواقعية المعاصرة ثورة ضد الفلسفة الألمانية المثالية التي كانت سائدة في انجلترا وأمريكا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخاصةً فلسفة هيجل مع أن الفلاسفة البرجماتيين قد تأثروا كثيراً بفلسفة هيجل، وكانوا في بداية حياتهم الفكرية من أنصارها.[227] ففي عبارة يقول فيها ديوي :"وعلى أي حال ثمة أيضاً أسبابُ "ذاتية" جعلتني أواصل فكر هيجل؛ إنه زود الحاجة من أجل الوحدة التي كانت بلا شك هي الرغبة الشعورية العارمة، وبعد ذلك كان الاشتهاء الذي يستطيع فقط أن يرضي التأمل في موضوع البحث. إنه أكثر من صعب، إنه مستحيل، في استعادة ذلك المزاج المبكر. لكن معنى الانقسامات والانفصالات التي افترضها أثمرت وفقاً لي هذه النتيجة الخاصة بميراث ثقافة نيو انجلاند، والانقسامات أظهرت على طريقة فصل النفس عن العالم، والروح عن الجسم، والطبيعة عن الإله، تعارضاً مؤلماً أو بالأحرى، إنها كانت جرحاً خفياً."[228] فاهتمام ديوي بفلسفة هيجل على هذا قد ولد لديه شعوراً حاداً بوحدة الحياة وتجانس الطبيعة، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن شعوره بالاستمرار الشامل [أو الاتصال الكلي] قد أحال فلسفته إلى "واحديه طبيعية".[229] من هنا نلاحظ أن ديوي تأثر بفلسفة هيجل، وذلك لأن هيجل لا يقر الانفصال ويؤكد على الوحدة. وقد كان الفكر الأداتي في جوهره محاولة جادة من جانب ديوي لتحقيق الوحدة بين الفكر والعمل وقد اتضح ذلك من تركيزه على فلسفة هيجل وداروين والعلم بصفة عامة.

---

[227]) دكتور محمد مهران رشوان **مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة** [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1984] ص: 55.

([228]) Adams George P. – **Contemporary American Philosophy –** Personal statements Vol. II [New York 1930] P: 19.

[229]) دكتور زكريا إبراهيم **دراسات في الفلسفة المعاصرة** [مكتبة مصر الطبعة الأولى 1968] ص: 67.

والبرجماتية ذات النزعة الطبيعية والتجريبية التي جاء بها ديوي قد كانت بعيدة الاختلاف في بعض نواحيها عن نظريات جيمس وعن التفسيرات الرومانتيكية للبرجماتية. فهي أقرب إلى الهيجلية والمذاهب التطورية، بما فيها من نظرات واسعة تبين تقدم الإنسانية.[230] إن الأهمية في الفكر الحالي الخاص بالاعتبارات البيولوجية والاقتصادية هي بكل تأكيد أحد الأمور الأكثر إلحاحاً بالنسبة لديوي جنباً إلى جنب مع كتاباته الأخيرة. ونظراً لطبيعة التنافس للحياة العقلية الموجودة عموماً، فإن التأثير البيولوجي أصبح يُرَى أكثر حدة في أمريكا عن أي مكان آخر.[231] فالفكر الأداتي إذن يؤكد على الوحدة ويؤكد أيضاً على الخبرة. والبرجماتية الطبيعية والتجريبية التي اخترعها ديوي ترتد في أصولها إلى الهيجلية والتطورية. فالهيجلية تؤكد على عملية الصراع بين الأفكار وتؤكد التطورية على الصراع الطبيعي من أجل البقاء. بينما الأداتية تؤكد على الخبرة والعمل من أجل تقدم الإنسانية.

لقد كان ديوي متأثراً في معظم ما كتب بفلسفة داروين في التطور، وقد ألف عام 1910 كتاباً اسمه "تأثير داروين في الفلسفة".[232] فاهتمام ديوي قد انصب بدايةً على تحليل عمليات الفكر. وكانت الأداتية محاولة لتشكيل الشروط المحددة في نظرية منطقية للتصورات بتحديد وظائف العقل في أوقات التردد. وتعد اهتمامات ديوي أقل دينية من جيمس وأكثر اجتماعية. وكلاً من الرجلين يعرض نتائج النظرية الداروينية، ولكن بينما يكون جيمس أكثر استغراقاً في التجريبية الانجليزية، تأثر ديوي أكثر بهيجل.[233] فبرجماتية ديوي أو الأداتية قد تولدت إذن عن الهيجلية والداروينية وهذا واضح من

---

[230]) جان فال ــ **طريق الفيلسوف** ــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ومراجعة دكتور أبو العلا عفيفي [مؤسسة سجل العرب 1967] ص: 279.

[231](Caldwell William M.A., D.Sc. **Pragmatism and idealism [London Adam and Charles Black 1913]** pp173-174. Available from www.google.com [Accessed 1st January 2013].

[232]) دكتور يحيى هويدي ــ **مقدمة في الفلسفة العامة** ــ الطبعة التاسعة ص: 159.

([233]) Muelder Walter G. – **The Development of American Philosophy** [Houghton Mifflin Company Boston 1940] P: 315.

محاولة تكيف الإنسان مع البيئة وعملية الصراع التي يقوم بها للتغلب على المعوقات التي تحول بينه وبين تحقيق تكيفه، فالصراع الذي تأثر به ديوي يتمثل في صراع الأفكار عند هيجل والصراع من أجل البقاء كما هو الحال عند داروين.

إن انتشار "أصل الأنواع" في عصر تميز بتطور العلوم الطبيعية أصبح معروفاً جداً بالنسبة للشخص العادي. وإن اختلاط كلمات بذاتها أصل وأنواع التي جسدت الثورة العقلية وقدمت المزاج العقلي الجديد أهملها الخبراء بكل سهولة. وتلك المفاهيم والمحددة في فلسفة الطبيعة والمعرفة منذ ألفي عام. وتلك المفاهيم التي أصبحت عنصراً مألوفاً للعقل، تقوم على التسليم بتفوق الثابت والنهائي؛ فهي ترتكز على تناول التغير والنشأة بوصفهما علامات على النقص واللاواقعية، بوضع الأيدي على التابوت المقدس للديمومة المطلقة وعلى تناول تلك الصور التي ينظر إليها على أنها أنواع ثابتة كما تنشأ وتزول، وفي النهاية يقدم "أصل الأنواع" نمطاً من التفكير الذي كان لابد أن يحول منطق المعرفة، ومن ثم معالجة الأخلاق، والسياسة، والدين. ولا عجب إذن أن انتشار كتاب داروين أثار أزمة منذ نصف قرن. ومهما يكن من شيء فإن الطبيعة الحقيقية للجدل بكل بساطة أخفتها الضجة اللاهوتية التي حجبتها عنا. وأن الملامح الحية والشعبية للتيار المضاد للداروينية تميل إلى ترك انطباع بأن القضية تقع بين العلم من جهة وبين اللاهوت من جهة أخرى. وهذه لم تكن هي الحالة فالقضية توضع عموماً داخل العلم ذاته كما اعترف داروين نفسه في وقت مبكر.[234] إن من يتأمل هذه الكلمات يلاحظ عملية ازدراء شديدة لكل ما هو قديم من مفاهيم ثابتة في فلسفة الطبيعة، والمعرفة استقرت استقراراً تاماً وسيطرت على العقول منذ ذلك الوقت، وأصبح كل ما هو ثابت ونهائي يعد حقيقياً بينما التغير أصبح علامة على النقص والزيف. أما أصل الأنواع فقد أحدث انقلاباً كبيراً

([234]) Dewey John **The Influence of Darwin On Philosophy** And Other Essays in Contemporary Thought [New York Henry Holt And company 1910] pp:1 – 2. Available from www.archive.org [accessed 5th May 2013].

وزعزع كل القيم والمفاهيم الثابتة بإيجاد عصر جديد وأفكار جديدة لم تكن مألوفة من قبل.

إن الاعتبارات الدينية تقود إلى الحمية في الجدل، ولكنها لا تثيره. وعقلياً، فإن المشاعر الدينية ليست خلاقة وإنما محافظة. فهي ذاتها تصل طوعاً إلى النظرة الحاضرة للعالم وتقدسها. فهي تخطو وتصبغ الأساليب العقلية في بوتقة الشيء المرئي من مشاعر؛ فهي لا تشكل سداها ولحمتها. وعلى ما يعتقد لا وجود مثلاً لأي فكرة شاملة عن وجود العالم أنتجها الدين بشكل مستقل. وعلى الرغم من أن الأفكار التي انقضت كالجيش ضد الداروينية والتي تدين بثقلها للجمعيات الدينية، فإن نشأتها ومعناها يعد بحثاً في العلم والفلسفة، وليس في الدين.[235] من هنا نلاحظ انحياز ديوي للعلم وبالتأكيد يختلف من هذه الناحية عن وليم جيمس، فقد كانت بواعث جيمس كما هو معروف بواعث دينية. رأى جيمس أن العقلانية العلمية الهزيلة جداً إلى حد ما، لا تستأثر بما يكفي على سر الحياة ولا تعالج الأسئلة العميقة. ويعتقد جيمس أننا نحتاج إلى إجابات دينية عن أعمق تلك التساؤلات، حتى إذا كانت هذه الإجابات لا يمكن على الفور أن تصمد أمام اختبار الفيلسوف العقلاني. ولكن جيمس شأنه شأن فيسينو Ficino يشعر بالحاجة للدفاع عن هذا التعطيل لأحد الملكات النقدية؛ ويحتاج بعبارة أخرى إلى إكمال أخلاقيات العقيدة. وكذلك يثبت جيمس بالمحاجاة القوية بأن الدين هو الميدان حيث يكون فيه الاعتقاد بالضرورة سابق على إدراك حقائق الإيمان.[236] يختلف إذن ديوي عن جيمس فإذا كانت الاعتبارات والبواعث الدينية محل اهتمام جيمس فإن العلم هو الأساس عند ديوي وهذا واضح من اهتمامه بالداروينية، فهي تؤكد على عملية الوحدة وصراع الإنسان مع البيئة المحيطة وتكيفه معها. والفكر الأداتي عند ديوي هو محاولة لجعل الفكر أداة للتكيف.

([235]) **Ibid P:** 2 – 3**.**

[The **Interpretations of Renaissance Humanism**) Mazzocco Angelo [236](National Gallery , London 2006] p:151 – 152.

ثالثاً: فكرة الوحدة بين النزعتين البرجماتية والمثالية:

ولننتقل بفكرة الوحدة عند ديوي إلى النظر في نزعتين متقابلتين، البرجماتية من جهة والمثالية من جهة أخرى، البرجماتية عند هنري بوانكاريه الفيلسوف الفرنسي صاحب المذهب الاصطلاحي، القائل بالملائمة أو المناسبة بوصفها الحقيقة. والمثالية عند جوزايا رويس الفيلسوف الأمريكي الذي ينتمي إلى التيار المثالي في أمريكا. وفي إطار هذين المذهبين سنضع في اعتبارنا فكرتين رئيسيتين وهما فكرة الملائمة أو المناسبة، وفكرة الإخلاص. ونحاول الآن إلقاء مزيد من الضوء حول فكرة الملائمة عند بوانكاريه والإخلاص عند رويس، والمقارنة بينهما وبين فكر ديوي.

1ــ المذهب الاصطلاحي عند هنري بوانكاريه:

أشار بوانكاريه إلى أن أصول [مثل البديهيات والمسلمات في الهندسة] هي مجرد اصطلاح أو اتفاق تواضع عليه العلماء لما يمتاز به من ملائمة.[237] يقول: "وفي الميكانيكا(*)، فإننا سنضطر للوصول لنتائج مشابهة وسنرى أن مبادئ هذا العلم على الرغم من ذلك تدعم التجربة بطريقة أكثر مباشرة، ومع هذا تشارك في الخاصية الاصطلاحية للمسلمات الهندسية".[238] ويقول أيضاً: "إن هذه(*)

237) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** [دار المعرفة الجامعية 1987] ص: 193.

(*) En mécanique, nous serions conduits à des conclusions analogues et nous verrions que les principes de cette science, quoique plus directement appuyés sur l'expérience, participant encore du caractère conventionnel des postulats géométriques. Jusqu'ici le nominalisme triomphe .

(238) Poincaré Henri **La science et l'hypothèse** [bibliothèque nationale de France 1992] P: 13.

(*) Ces conventions sont l'ouvre de la libre activité de notre esprit qui, dans ce domaine, ne reconnait pas d'obstacle. Là, notre esprit peut affirmer parce qu'il décrète; mais entendons-nous: ces décrets s'imposent à notre science qui, sans eux, serait impossible; ils ne s;imposent pas à la nature. Ces décrets, pourtant, sont-ils arbitraires? Non, sans cela ils seraient stériles. L'expérience nous laisse notre libre choix, mais elle le guide en nous aidant à discerner le chemin le plus commode.

الاصطلاحات هي نتيجة النشاط الحر للعقل، الذي لا يعوقه عائق في هذا الميدان. وهنا، فإن عقلنا يمكنه أن يدلي برأيه لأنه مشرّع، لكننا ندرك، أن تلك التشريعات ضرورية لعلمنا وبدونها سيكون مستحيلاً، كما أنها لا تفرض نفسها على الطبيعة. وعلى أي حال، هل هذه التشريعات محكمة التطبيق؟ لا، وإلا فإنها ستكون عقيمة. فالتجربة دائماً تترك لنا حرية الاختيار، ولكنها المرشد الذي يساعدنا على اكتشاف السبل الأكثر ملاءمة".(239) ونحن نضفي على هذا الاصطلاح أو الاتفاق صفة "الحقيقة" لا لأنه يطابق الواقع ويعبر عنه بل لأنه "أكثر ملاءمة أو مناسبة" من غيره.(240) فالحقيقة عند بوانكاريه والتي تعني المناسبة أو الملاءمة تعبر عن فكرة الوحدة من جهة والنزعة العملية من جهة أخرى، ومن ثم فإن فلسفته يمكن أن توضع في مصاف الفلاسفة الأمريكيين ومن بينهم ديوي بالإضافة إلى شيللر في انجلترا.

لقد أسهم بوانكاريه إسهاماً كبيراً في الرياضة وفلسفة العلوم. والجدير بالإشارة أن المشكلات الواقعة في نطاق الفيزياء والفلسفة قد سيطرت على فكره. ونظراته انعكاس لتأثير الوضعية ويبدو أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالبرجماتية. وبوانكاريه معروف أيضاً بموقفه من المنهج المنطقي في أسس الرياضيات.(241) وقد جمع في كتابه "science et méthode" العلم والمنهج عدة دراسات مختلفة تتصل مباشرةً بقضايا المنهج العلمي méthodologie scientifique. ذلك المنهج الخاص بالملاحظة وإجراء التجارب. ويبدو في نظر بوانكاريه أن الميكانيكا في سبيلها للخضوع لثورة كاملة. والمفاهيم التي بدت أكثر ثباتاً ورسوخاً تقوضها شجاعة

---

(239) **Ibid** pp 10-11**.**

240) دكتور محمد ثابت الفندي ــ **مع الفيلسوف** [دار المعرفة الجامعية 1987] ص: 191 – 192.

(241)The dictionary of philosophy – edited by Dogbert D. Runes [philosophy library New York] P: 241.

المبتكرين.[242] ومما يعزز اهتمامه بالعملية العلمية والرياضية قوله في نهاية مقدمة كتابه هذا "والواقع أن التاريخ يعلمنا ما هي الاحتياطات التي يجب أن تحيط العملية العلمية المستمرة."[243] من هنا نلاحظ وجود اتفاق بين ديوي وبوانكاريه في الاهتمام بالعلم والرياضة، وحقيقة هذا الاهتمام في أساسه ترتد إلى العمل ورفض المبادئ الميتافيزيقية العقيمة التي تقود إلى الأشياء في ذاتها.

إن اهتمام بوانكاريه بعلم الرياضة والمنهج العلمي يكشف عن ازدرائه للطرق النظرية في التفكير ولذا فهو يعارض الدوجماطيقيين وبعض الغلاة الذين انتهوا إلى ما سمي بالاسمانية(•) le nominalisme، وفي هذا يقول بوانكاريه:" ولكن ما يمكن بلوغه ليست الأشياء في ذاتها، كما اعتقد الدوجماطقيون السذج، إنها ليست إلا العلاقات بين الأشياء البعيدة عن هذه البيانات، ولا يوجد واقع يمكن معرفته.[244] وإسهاماته الأصلية في نظرية المعادلات المختلفة الطبولوجيا الجبرية، ونظرية العدد قد جعلت منه رائداً للرياضيين في عصره. وفلسفة العلم عنده قد تشكلت باقترابه من

([242]) Poincaré H **science et méthode** [Paris Ernest Flmmarion, éditeur 26,Rue Racine 1920] pp:1,4.
([243])**Ibid** p:4.

(•) ورأى البعض أن الاسمانية هي المذهب الذي ينص على أن المفاهيم النظرية أو المصطلحات العامة أو الكونية ليس لها مرجع مدرك بالحواس ولكن توجد فقط كأسماء. وإن الاسميه أيضاً هي تسمية تطبيق عادة في أي نظام فلسفي، القديمة أو الحديثة، التي تنفي بكل موضوعية، سواء المسلمات الفعلية أو المحتملة، ل، وبعبارة أخرى، لا nominalists منحة عالمية لمفاهيم العقلية خارج العقل. في هذا المعنى، فإن النظم الفلسفية لأبيقور، قد يكون دعا ويليام من أوكام، جورج بيركلي، ديفيد هيوم، وجون ستيوارت ميل، والتحليل اللغوي المعاصر nominalistic لأنها سمة عالمية فقط لعبارة (nomina)، والعادات العقلية، أو المفاهيم والحفاظ على وجود الهدف الوحيد من الشيء وملموسة الفردية. ويعارض في الوقت نفسه إلى الاسميه المثالية الفلسفية لأفلاطون وإلى الواقعية المعتدلة من أرسطو والقديس توما الاكويني. الاعتراض الرئيسي للnominalists هو إسناد وجود موضوعي للأفكار كما أنها موجودة رسميا في الاعتبار، وبشكل أساسي (أو المحتمل). لأنها موجودة في تفاصيل وجود بعض التشابه مع بعضها البعض في أي فئة معينة أو الأنواع.

http://mb-soft.com/believe/tan/nominali.htm

([244]) Poincaré Henri **La science et l'hypothèse** P: 11.

الرياضيات. والاكتشاف في الرياضيات مماثل للاكتشاف في العلوم الفيزيائية ولكن بينما الرياضيات هي بناء للعقل الإنساني فإن علم الفيزياء لابد أن يكون مناسباً لنظام الطبيعة أي استقلال العقل نهائياً.[245] وخلاصة هذا كله وجود اتفاق واضح بين ديوي وبوانكاريه، فالحقيقة عندهما لا ترتد إلى ما هو نظري مجرد وإنما إلى العمل، وإذا كانت الحقيقة عند بوانكاريه هي الملاءمة أو المناسبة فهذا معناه أنها تتسم بالوحدة، أما الحقيقة عند ديوي فهي تكيف الكائن الحي مع الوسط المحيط به، وأخيراً إنهما يشتركان في الاهتمام بالعلم.

2ـ المذهب المثالي في أمريكا عند جوزايا رويس:

توصف فلسفة جوزايا رويس بأنها فلسفة مثالية، إنها الفلسفة التي لم تعد مرغوبة عند ديوي وعلى أي حال فإن فكرة الإخلاص تتسم بالوحدة. يقول رويس: "إن الإخلاص[*] ينزع إلي تحقيق وحدة الحياة. وإقامتها على أساس الاستقرار والثبات".[246] وتسترعي فلسفة رويس الأخلاقية نظر الباحث فيها بوجه خاص، وذلك لما تعتمد عليه من أساس جديد لم يسبق إليه، وهو "الإخلاص لمبدأ الإخلاص". أما الإخلاص فيعني به تفاني المرء في خدمة مبدأ من المبادئ يعتبره فوق الاعتبار النفسي؛ فإن كان إخلاصه لهذا المبدأ لا يحول بينه وبين احترامه لغيره من الناس الذين يخلصون أيضاً لمبادئهم؛ بل على العكس يدفعه إلى العمل معهم ومؤازرتهم كلما وجدت روح الإخلاص إلى نفسه سبيلاً. فإنه يكون قد أخلص، لا لمبدئه الخاص فحسب، بل لمبدأ الإخلاص من حيث هو. هذا هو "الإخلاص لمبدأ الإخلاص" الذي يرجو رويس أن يذيع وينتشر فتتحقق بذيوعه وانتشاره "الجامعة

([245]) Cambridge Dictionary of Philosophy Second Edition-General Editor Robert Audi [Cambridge university Press 1999] p: 716.

([*]) Loyalty, again. Tends to unify life, to give it centre, fixity, stability.

([246]) Royce Josiah – **The Philosophy of Loyalty** [The Macmillan company 1908] P: 22.

الإنسانية الكبرى" ويزول بفضله كل شقاق وعداوة بين الأمم.[247] والجدير بإشارة أن المقارنة بين رويس وديوي تكشف عن وجود نقاط اتفاق واختلاف بينهما كأمريكيين، إنهما يتفقان في القول بوحدة الحياة ويختلفان في أن فلسفة رويس تتسم بالمثالية، بينما تتسم فلسفة ديوي بأنها فلسفة برجماتية أداتية تؤكد على الخبرة.

وأشار رويس في مقدمة كتابه عن الإخلاص أن الفلسفة المثالية ليست مذهباً غريباً عن الحياة ولكنها على صلة وثيقة بالقضايا الأكثر عملية.[248] ويقول: "إنني مؤمن بالأبدي، والسعي نحو الأبدي.[249] ومن الملامح الهامة إعجاب رويس وديوي بفلسفة هيجل، أعجب بها رويس لأنها فلسفة مثالية، وفي هذا يقول: "دعونا نسعد أيضاً بأن عدداً ممن يسمون بالهيجليين المستقلين يتزايدون كل يوم بدرجة أكبر. وعلى أي حال فإن المؤلف لا يمكن أن يطلق على نفسه هيجلي، بأكثر مما يدين به لهيجل.[250] فالفلسفة المثالية عند رويس ليست كغيرها من الفلسفات المثالية، إنها في ارتباط مع الحياة والقضايا العملية. ومبدأ الإخلاص للإخلاص هو أصدق تعبير عن فكرة الوحدة.

بدأ رويس فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية، فقال إنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل، بل إن كل فكرة تتضمن، بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية، نوعاً من الفعل؛ أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات. وللفكرة عنده معنيان، معنى ظاهر وآخر باطن. فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارج عنها. غير أن ذلك الشيء الذي يدل عليه

---

[247]) أ.وولف **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي الطبعة الثانية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1936] ص 65.

([248]) Royce Josiah – **The Philosophy of Loyalty** PP: vii , ix.

([249]) **Ibid** p: 10.

([250]) Royce Josiah – **Religious Aspect Of Philosophy** – A critique of the bases of conduct and of faith [Boston and New York Houghton Mifflin Company] P: xi.

المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها.[251] وتتسم فلسفة رويس بوجود شظيتين، أولاهما فيجوز أن نسميها "بمبدأ عمومية التطبيق"، وذلك لأن رويس كان يتطلب دائماً من أية فلسفة أن تكون صورة العالم التي تعبر عنها هذه الفلسفة بحيث تبرر وجودها نفسه تبريراً متسقاً. وبهذا السلاح أراد رويس أن يعيب جميع الفلسفات المغايرة لصيغته الخاصة بالمذهب المثالي، وبطريقة أكثر عنفاً في حالة مذهب التطور والمذهب البرجماتي. ويذهب في أحد أدلته القوية التي يقيمها تأيداً لمذهبه في المثالية إلى أنه هو وحده المذهب الذي يفي بما يتطلبه هذا المبدأ من انطباق الفلسفة على نفسها. و"الشظية" الثانية هي مبدأ المثالية ذاته، فلقد أكد رويس أن كل شيء، "كل شيء" بالمعنى الحرفي لهاتين الكلمتين، له كلا الجانبين: جانب "الذات" وجانب "الماهية"، وباختصار أننا نستطيع أن نقول عن أي شيء كائناً ما كان أنه إما "موجود" وإما أن "طبيعته" هي كذا.[252] بهذا المعنى تختلف فلسفة رويس عن الأداتية عند ديوي.

إن المثالية التي نادى بها رويس شأنها شأن كل المثاليات. حيث أن السمة الأساسية في كل مثالية هي أنها تفسر "الواقع" الذي نواجهه، وتنظر إليه على أنه ذو معنى، وعلى أنه فكرة، بغض النظر عن مظهره الخارجي المحسوس. والمثالية تفترض أن هذا المعنى "الجواني" هو قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته. وأحسب أن هذا هو المعنى الذي أراده هيجل من قوله: "الواقعي كله عقلي، والعقلي كله واقعي".[253] أما البرجماتية بصفة عامة وعند ديوي بصفة خاصة تعتبر الفكر في أصل نشأته خادماً للحياة؛ إذ الناس لا يفكرون ما دامت حياتهم سهلة لينة، ولكنهم يضطرون إلى التفكير اضطراراً إذا هم هموا بفعل أمر من الأمور، فحال دون هذا الأمر حائل. وهم بتفكيرهم

---

251) أ.وولف **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص 62 ــ 63.

252) الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية : الدكتور زكي نجيب محمود [دار القلم بيروت] ص: 171.

253) دكتور عثمان أمين **رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية** [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1989] ص:13.

هذا إنما يحاولون أن يختطوا لأنفسهم خطة يواجهون بها الصعوبات القائمة في سبيلهم ليتغلبوا عليها. (254) من هنا يتبدى الاختلاف الواضح بين رويس وديوي وإن كان كل واحد منهما قد بدأ بداية هيجلية، وفي حين شق رويس طريقه نحو المثالية اتجه ديوي إلى البرجماتية أو الأداتية التي تهدف إلى وحدة الحياة.

ولقد اتهم جون ديوي بتقويض النزعة المتفائلة ومرونة أسلوب الحياة [الأمريكية] الضيقة البريئة داخل نسق فلسفي. لكن إجابته هي القول بأن أي نسق فلسفي سيكون محاولة للتعبير عن المثل الخاصة بأسلوب الحياة المشتركة وكان على أتم الاستعداد للاعتراف بحق أن ميزة فلسفته ليست أكثر من ميزة لطريقة الحياة التي يثنى عليها. وفي نظره، أن الفلسفة لا تبرر الانتماء إلى جماعة في ضوء شيء تاريخي يسمى "عقل" أو مبادئ "عبر الثقافات". إنها بكل بساطة تسهب في المزايا الخاصة لتلك الجماعة على حساب الجماعات الأخرى.(255) وثمة انتقاد يوجه إلى ديوي وهو أن التشابك القلق من الدوافع التي جعلت مهمة التفسير معقدة لم تعد بوضوح مؤيدة بالأدلة. وهنا توجد الصعوبات بالأحرى في أبعاد خفية معينة في الاتجاه ذاته. وعلى الرغم من طول الطرق المختلفة ذاتها كما هو الحال في المثالية، فإن الإستراتيجية الخاصة بحملة ديوي تقع في الحركة الخلفية، والتي لا تهدف إلى حد بعيد إلى حل المشكلات التقليدية من حيث جعلها بلا معنى، ولا تستحق اهتماماً جدياً.(256)

فكرة الوحدة والطبيعة الإنسانية

أولاً: العادة وفكرة الوحدة عند جون ديوي:

254) أ.وولف **فلسفة المحدثين والمعاصرين** ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص 109.

(255) Mann Douglas, G. Elijah Dann – **Philosophy A New Introduction** [Wadsworth, a division of Thomson Leearning,inc.2005] P: 377.

English and American philosophy since) Rogers Arthure Kenyon 256(**1800** a critical survey [New York The American Company 1922] p:388. Available from www.google.com [accessed 12th April 2013].

استهل جون ديوي بحثه عن العادة بالمقارنة بينها وبين الوظيفة الفسيولوجية، فالوظائف الفسيولوجية Physiological functions لا إرادية involuntary بينما العادات habits مكتسبة acquired وثمة تشابه بين العادات والوظائف الفسيولوجية من عدة جوانب، وبخاصة من ناحية احتياجها إلى تعاون بين الكائن الحي organism والبيئة environment. وإن العمليات الطبيعية natural operations، والعمليات المكتسبة، هي وظائف لبيئة الشخص شأنها بحق شأن الأشياء التي تضرب بجذورها في البيئة عن طريق وسائل عضوية أو تنظيمات مكتسبة acquired dispositions. والبيئة الاجتماعية تعمل عملها من خلال دوافع أصيلة. والوظائف والعادات هي سبل لاستخدام البيئة ودمجهما فيها بكل تأكيد. وكل الفضائل والرذائل ليست إلا عادات تنصهر فيها القوى الموضوعية. إنها تفاعلات من عناصر أسهمت فيها بنية للفرد مع عناصر آتية من العالم الخارجي.[257] والوحدة التي تتسم بها فلسفة ديوي تظهر بوضوح في حديثه عن العادة، لقد وجد تشابهاً كبيراً بين العادة والوظيفة الفسيولوجية، بين ما هو مكتسب وبين ما هو فطري، إنه يوازن بين المكتسب والفطري ويوحد بينهما في كل متكامل فهما يذوبان وينصهران معاً.

ورأى ديوي أن التفكير هو علاقة بين الشعور وبيئته؛ ففي الشروط التقليدية هذه ربما يطلق عليها علاقة بين الأنا واللاأنا. هذه العلاقة ليست صورية أو آلية. وكلما أصبحت العلاقة عملاً للتكيف، كلما أصبحت ديناميكية. والشعور هكذا، شعور مجرد يدرك كوجود منفصل، غير موجود. ويعد الشعور تعددياً؛ إنه شعور بشيء. ويجب أن يتناول موضوع. وعموماً، يعد موضوع الشعور بيئة لذات الشعور.[258] فالتفكير إذن هو العامل المشترك الذي يربط بين الشعور وبين البيئة المحيطة به، وهذه وظيفة أداتية تجعل الإنسان يتكيف

[257] Dewey John – **Human Nature and Conduct** [New York Henry Holt Company 1922] PP: 14 – 16.
[258] Blau Joseph L. – Men and movements in American philosophy [New York – Prentice-hall,Inc 1954] P:195.

بنجاح مع بيئته التي يعيش وسطها. ففي إطار هذا لا يجوز النظر إلى الشعور مستقلاً عن البيئة فالعلاقة بينهما علاقة ديناميكية، علاقة وحدة واتصال، وليست علاقة شكلية.

ولما كانت العادات تستوعب في جوفها الأحوال البيئية المحيطة، فإن المجتمع أو مجموعة ضئيلة معينة من الأفراد الإنسانيين تتدخل دائماً فيها من قبل ومن بعد. وجميع العادات هي مطالب لأنواع معينة من النشاط، إنها تؤلف الذات، بأي معنى واضح لكلمة إرادة، إنها الإرادة. وإنها تشكل رغباتنا الفعالة وتزودنا بقدراتنا العاملة. وتحكم أفكارنا، محددة ما سيظهر ويصبح قوياً وما سيمر من الضوء إلى الظلام.[259] ومن هنا ندرك الوحدة والترابط والتجانس في فلسفة ديوي. فالعادات تضم في داخلها الأحوال البيئية المحيطة جنباً إلى جنب مع المجتمع أو الأفراد الإنسانيين، إنها تؤلف الذات، ومن ثم فهي عنصر أساسي في الطبيعة الإنسانية.

وإن كان ديوي قد اعتقد في إمكان الوثوق في الطبيعة الإنسانية وعدم ضرورة الرجوع إلى أية أفكار علوية. واعتقد في وجود تلقائية في التطور. إذ أن الإنسان عندما يواجه مشكلاته اعتماداً على الفكر والعلم، سيتمكن من وضع حل لهذه المشكلات شيئاً فشيئاً. وفي نطاق هذه القوة الدافعة المستمدة من التطور هناك قيم ترمي إلى الإشباع الاستاطيقي والأخلاقي، سماها ديوي بالقيم التي تنشد الكمال.[260] فالفكر والعلم هما من أهم الوسائل التي يستخدمها الإنسان للتخلص من كل ما يعترضه من عقبات، والمقصود بالفكر عند ديوي ليس هو الفكر النظري المجرد الذي يهدف إلى بناء عوالم خيالية وإنما المقصود بالفكر هو ذلك النوع الذي يتفاعل مع الواقع العملي أو هو الوسيلة الفعالة التي يحافظ بها الإنسان على وجوده وتكيفه مع المحيط الذي يعيش فيه. ومن خلال قوة الدفع المستمدة من التطور أكد ديوي على القيم التي تنشد الكمال. ويدخل هذا كله سواء

([259]) Dewey John – **Human Nature and Conduct** P: 16 , 25.

[260]) جان فال **طريق الفيلسوف** ص: 279.

فكر وعلم وقيم فكلها تدخل في إطار الأداتية التي تعمل على تحقيق وحدة الحياة.

وتناول ديوي بعد هذا مسألة الشخصية فرأى أن الشخصية هي تشابك العادات. فلو وجدت كل عادة في حالة مستقلة وعملت بدون أن تتأثر أو تكون متأثرة بغيرها، فلن توجد الشخصية. ومن ثم، يفتقر السلوك للوحدة ولا يوجد إلا تراكمات منفصلة وغير مترابطة في مواقف منفصلة. ولكن لما كانت البيئات متداخلة، ولما كانت المواقف مستمرة وهذه تتضمن عناصر متباعدة ومتشابهة الواحدة منها بالأخرى، فإن التغيير المستمر للعادات فيما بينها يحدث دائماً وبثبات. والإنسان يمكن أن يعبر عن نفسه بنظرة أو إشارة. فالشخصية يمكن قراءتها من خلال توسط الأعمال الفردية. وبطبيعة الحال فإن التداخل ليس تاماً. ويتبدى هذا بوضوح فيما نسميه بالشخصيات القوية. والتكامل هو إنجاز أكثر منه معطى. فقوة العادة وصلابتها لا ترتد إلى مجهودها الخاص، ولكن نتيجة لاستيعابها للعادات الأخرى وتأثرها بقوتها.[261] فالشخصية تتسم بالوحدة والتكامل، وكلما تشابكت العادات وتأثر بعضها ببعض وصفت الشخصية بأنها قوية وكلما انفصلت العادات وانعزلت ضعفت الشخصية فالوحدة هي السمة المميزة للطبيعة الإنسانية عند ديوي، وتحليل الشخصية هكذا يبرز الواقعية في فلسفة ديوي.

والواقعية تظهر بوضوح في فلسفة ديوي فهو لا يسعى إلى بناء أنساق فلسفية مجردة وهذا واضح من اهتمامه واستغراقه في الفكر البيولوجي وانحيازه للعلم فكما أن ديوي تأثر بنظريات داروين، فإنه قد نظر إلى الإنسان ككائن بيولوجي. كإنسان يمكن أن يكون أفضل إدراكاً لعلاقته ببيئته. والإنسان يناضل من أجل البقاء شأنه شأن أي كائن بيولوجي. لهذا، فالتفكير ليس بحث عن "الحقيقة" وكأن الحقيقة هي خاصية استاتيكية وأبدية في الأشياء. وبالأحرى فالتفكير، هو فعل يحاول أن يصل إلى التكيف بين الإنسان وبيئته. والاختبار

([261]) Dewey John – **Human Nature and Conduct** P: 38.

الأفضل لقيمة أي فلسفة، يقول ديوي هي أن تسأل، "هل هي تنتهي إلى نتيجة، عندما ترجع إلى الوراء إلى تجارب الحياة العادية وتنبؤاتها، فإنها تجعل نفسها أكثر دلالة، وأكثر وضوحاً فينا وتجعل تعاملاتنا معها أكثر إثماراً؟"[262]. لقد تأثر إذن ديوي بنظرية داروين حيث يناضل الإنسان كغيره من الكائنات الحية من أجل التكيف مع البيئة المحيطة، لكن الإنسان يتمتع بقوة الإدراك التي يستخدم فيها العقل للتغلب على المصاعب والعقبات التي تعوق تكيفه، وهنا أيضاً تكشف الأداتية عن نفسها.

والتعديل المتبادل للعادات بعضها إلى البعض الآخر يمكّننا من تحديد طبيعة الموقف الأخلاقي. وإن جوهر العادة يعد تنظيماً مكتسباً لسبل وأنماط الاستجابة، وليس لأفعال خاصة إلا إذا خضعت لشروط خاصة، فهذه تعبر عن أساليب سلوكية. والعادة تعني حساسية خاصة أو الوصول إلى أصناف معينة من المنشطات، واستمرار الميول، أكثر مما تعني مجرد تكرار لأفعال معينة، وهي تعني بذلك الإرادة. فالعادة هي قدرة، وفن، تتكون من خلال الخبرة الماضية. ولكن سواء كانت القدرة المحددة بتكرار الأفعال الماضية متبنية شروط الماضي أو تكون مفيدة للحالات الجديدة فإنها تعتمد كلية على نوع العادة الموجودة.[263] يقول ديوي: "والعادة تشتمل على الآلية. والعادة يستحيل وجودها بدون آلية للعمل، ومدعمة فسيولوجياً، والتي تعمل "تلقائياً،" آلياً، حينما تعطي الإشارة".[264] إن جوهر العادة كما هو واضح عند ديوي يعد تنظيماً مكتسباً لسبل وأنماط الاستجابة. والعادة تعني حساسية خاصة، وتعني الإرادة. فالعادة هي قدرة وفن. وتتسم العادة بالآلية ومدعمة فسيولوجياً. هنا تشتمل العادة على عناصر مكتسبة وعناصر فسيولوجية، إنها الوحدة التي تتجلى في فلسفة ديوي، وعلى هذا النحو تحتل العادة عند ديوي مكانة هامة. ومن

([262]) Stumpf Samuel Enoch **Socrates to Sartre A history of philosophy** PP: 367 – 368.
([263]) Dewey John – **Human Nature and Conduct** P: 39 , 42 ,66.
([264]) **Ibid** P: 70.

خلال البحث في العادة نستطيع أن نلمس موقف ديوي الذي يقودنا إلى رفض الطرق المجردة.

ولقد أشارت مارجريت نايت إلى العادة في كتابها عن فلسفة وليم جيمس فأعلنت أن الكثير من العلماء بالإضافة إلى علماء النفس قد ائتلفوا مع "جيمس حول العادة"ـ أي في الفصل الأكثر شهرة من كتابه "مبادئ علم النفس"، الفصل الذي يشتمل على قيمة خاصة إلى اليوم بوصفه ترياق بالنسبة لسوء الإدراك الراهن القائل بأن علم النفس يحط من قدر الإرادة، ويشجع على ضعف الإرادة والقبول الحتمي للقصور الذاتي. وأشارت بالنسبة للعادات المكتسبة إلى أن اكتساب عادة، من وجهة نظر الفيسيولوجيا، ليست سوى مسار جديد للإخراج الذي تكّون في الدماغ، وهو الذي تتواصل به التيارات دائماً بعد أن تتجه نحو الاختفاء.[265] وهذا يعني أن العادة المكتسبة طبيعية في أساسها وأنها عبارة عن الطريق الجديد الذي تكون في الدماغ البشري. وإذا دققنا النظر في هذه النظرة سنجد أن ديوي يتفق مع جيمس في اعتبار أن العادة ترتكز على عنصر طبيعي، ويضيف ديوي عنصر آخر وهو العنصر المكتسب، والعادة عند ديوي هي عبارة عن خليط واتحاد بين عناصر فطرية وأخرى مكتسبة.

والعادة الحساسة المرنة في نظر ديوي تنمو فتصير أكثر تنوعاً وقابلية للتكيف عن طريق الممارسة والاستعمال. ولسنا ندرك حتى الآن العوامل الفسيولوجية الخاصة بالروتين الآلي من جهة، والمهارة الفنية من جهة أخرى.[266] يقول ديوي: "العادة طاقة تنتظم في قنوات معينة، وعندما تعاق فإنها تنتفخ وتصير قوة انتقامية. ويعد الانفعال توتراً ناجماً عن صدام العادة أو فشلها، ويعد التأمل هو المتحدث تقريبا، وهو المجهود المؤلم للعادات القلقة لإعادة تعديل ذواتها ثانيةً".[267] إن العادة تشتمل في أساسها على عنصرين متحدين عنصر فسيولوجي وآخر مكتسب إذ أنها ليست اجتماعية خالصة أو

([265]) Knight Margaret – **William James** [A Pelican Book 1950] P: 73.
([266]) Dewey John – **Human Nature and Conduct** P: 72.
([267]) **Ibid** P: 76.

فسيولوجية خالصة فهي حساسة ومرنة قابلة للتكيف، هذه الخصائص تنطوي على ما هو طبيعي وما هو مكتسب. والعادة كما أشار ديوي طاقة تسلك طريقها على نحو منتظم وأن إعاقتها تجعلها تنتفخ، وبالنظر إلى هذا كله تتبدى نزعة ديوي العملية، فدراسة العادة وتحليلها من حيث بعدها الاجتماعي والفسيولوجي يكشف عن دراسة واقعية وعن فكرة الوحدة التي تسيطر على فلسفته.

وبالعودة إلى جيمس بخصوص مسألة العادة فسنجد أن العادة تنطوي على أساس فيزيائي. والمرحلة المتطورة تحاول أن تعرف ماهية العادة، ومرحلة تقود إلى الخصائص الأصلية للمادة. [وبالمعنى الأشمل، تؤدي العادات إلى مرونة الماديات بالنسبة لممثلي الخارج.] وهكذا، ولأول وهلة فإن العادة هي فرع من فروع الطبيعيات أكثر منها إلى علم وظائف الأعضاء أو علم النفس. وإنها من الأسفل مبدأ فيزيائي يعترف به جميع الكتّاب المتأخرين جداً بالذات حول هذا الموضوع. ويطلقون عليه الانتباه إلى نظائرها من العادات المكتسبة التي أظهرتها مادة ميتة.[268] فحسب هذا الرأي فالعادة ترتد إلى أصول فيزيائية، وبالطبع يوجد اختلاف بين النظر إلى العادة على أنها طبيعية كما هو الحال عند جيمس والنظر إلى العادة على أنها ترتد في أصولها إلى ما هو فطري وما هو مكتسب عند ديوي.

إن التضاد الحقيقي ليس بين العقل والعادة، بل بين الروتين، والعادة المتحجرة، وبين العادة الواعية أو العادة الفنية. وحتى التقاليد الوحشية قد تكون معقولة، بمعنى أنها تتكيف مع الاحتياجات والاستعمالات الاجتماعية. والخبرة يمكن لها أن تضيف إلى هذا التكيف معرفة واعية به، ومن ثم تضاف تقاليد عقلانية إلى التقاليد السابقة.[269] وفي عبارة يقول فيها ديوي:"ونزاع العادات يطلق النشاطات الاندفاعية التي تحتاج لإظهار ذاتها إلى تعديل العادة، والتقاليد والعرف. وما كان بدايةً لوناً أو خاصية مميزة، لنشاط العادة،

([268]) Knight Margaret – **William James** P: 73 – 74.
([269]) Dewey John – **Human Nature and Conduct** P: 77.

يعد مجرداً، ويصبح مركزاً للنشاط الذي يهدف إلى إعادة بناء التقاليد وفق رغبة رفضت في الموقف المباشر، والتي لهذا تشعر الذات المفردة أنها تنتمي إليها، لكي تكون علامة وملكاً للفرد معارضاً لبيئته جزئياً وعابراً".[270] والوحدة التي تشير إليها فلسفة ديوي تبرز الانسجام والتناغم بين العقل والعادة أما التعارض الحق فإنه يوجد بين الروتين والعادة المتحجرة، وبين العادة الواعية أو العادة الفنية.

ثانياً: فكرة الوحدة بين العادة والدافع:

ويقودنا ديوي إلى نقطة أخرى ترتبط بالعادة ارتباطاً قوياً وهي مسألة الدافع، يقول ديوي: "والعادات بوصفها نشاطات منظمة تعد ثانوية ومكتسبة، وليست فطرية وأصلية. إنها تتولد عن نشاطات غير مكتسبة وهي تعد جزءاً وهبه الإنسان عند ميلاده. والمكتسب طبيعي، وعلى الرغم من ميله إلى قوة الاندفاع نحو التناقض فإن المكتسب من السلوك هو الأولي؛ وبالرغم من أن الدوافع أولية من حيث الزمن لكنها ليست أولية في الواقع؛ إنها ثانوية وتابعة".[271] ولكنه يقول أيضاً: "والدوافع هي الركائز التي يقوم عليها إعادة تنظيم النشاط، إنها عمليات للانحراف، لأنها تضفي على العادات القديمة اتجاهات جديدة وتغير خصائصها".[272] إن العادة على هذا الأساس تتولد عن نشاطات غير مكتسبة، هنا وحول هذه النقطة يمكن أن نلمس بوضوح تأكيد ديوي على عملية الاتحاد والانصهار بين العادة وما تتولد عنه من مصدر طبيعي، ولهذا فإنه قرر بأن ما هو مكتسب طبيعي، وأن المكتسب من السلوك هو الأولي، كل هذه التعبيرات تؤكد على دور الوحدة وأهميتها عند ديوي، صحيح في نظره أن الدوافع أولية زمنياً إلا أنها ليست أولية وإنما ثانوية.

طبعاً تختلف نظرة ديوي عن نظرة هنري برجسون فإذا كان برجسون ينظر إلى العادة كعملية اجتماعية تختلف عن العمليات

([270]) **Ibid** PP: 87 – 88.
([271]) **Ibid** P: 89.
([272]) **Ibid** P: 92.

الحيوية فإن ديوي يقيم الوحدة على أساس اتحاد العناصر الطبيعية والاجتماعية معاً، بينما أقام برجسون الوحدة بين العادات الاجتماعية. رأى برجسون أن الحياة الاجتماعية، طائفة من العادات المتأصلة، تفي بحاجات الجماعة. ورأى أن هذه العادات يسند بعضها بعضاً، وأنها متصلة بعضها ببعض. وكل عادة منها إنما تلبي مطلباً اجتماعيا، على نحو مباشر أو غير مباشر، ولذلك فهي تتماسك وتكون جملة واحدة.(273) إن العادة عند برجسون هي إذن ظاهرة اجتماعية ومن ثم فهي مكتسبة، وتتسم العادات بالتماسك والترابط والاتصال. من هنا يتضح الاختلاف بين نظرة برجسون إلى العادة وبين نظرة ديوي، لكن من المؤكد أن ديوي اهتم بمسألة الدافع كما هو مذكور، وهذا يبرز العناصر الطبيعية والمكتسبة في طبيعة العادات.

والدافع باختصار كما يرى ديوي يجلب معه إمكانية لا تأكيد استمرار إعادة تنظيم العادات لمقابلة العناصر الجديدة في المواقف الجديدة. والدافع مصدر، ومصدر ضروري للتحرر؛ ولكن إلا إذا استعمل فقط في إضفاء الملائمة والحيوية على العادات فيصبح بذلك قوة تحررية.(274) إن الدافع عنصر طبيعي وضروري ومصدر لا غنى عنه، هذا ما أعلنه ديوي إلا أن العادة في نظره أقوى بكثير من الدافع، فهي ليست منفصلة عنه والدافع بدونها لا يمثل شيئاً وهذا معناه أنه لا يوجد انفصال بين العادة والدافع الطبيعي الفطري في الإنسان.

يرى ديوي أن حياة الإنسان ليست في جوهرها إلا محاولة متصلة من جانبه ليتم له التوافق مع البيئة المحيطة به والإنسان ــ أو الكائن الحي بوجه عام ــ الذي لا يستطيع إيجاد وسائل أو ذرائع يحقق بها توافقه مع بيئته مصيره حتماً إلى الموت.(275) وديوي بهذه الطريقة

(273) Bergson Henri – **Les deux sources de la religion** [Les Presses universitaires de France 1948] P: 5 – 6.

ــ هنري برجسون ــ **منبعا الأخلاق والدين** ــ ترجمة دكتور سامي الدروبي ودكتور عبد الله عبد الدائم [الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971] ص: 13 ــ 15.

(274) Dewey John – **Human Nature and Conduct** PP: 104 – 105.

275) دكتور يحيى هويدي ــ **مقدمة في الفلسفة العامة** [دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة 1989] ص: 159.

يكشف عن تأثره بالداروينية وفكرتها عن الصراع من أجل البقاء وتكيف الإنسان مع البيئة مستخدماً في ذلك وسائل أو ذرائع يحقق بها هذا التأقلم أو التكيف، وهنا لا مجال إذن للفكر النظري المفارق البعيد عن حقيقة التكيف مع الظروف الخارجية.

رأى ديوي أن المفهوم الشامل للمحركات يوجد في الحقيقة خارج الميدان النفسي فهو نتيجة محاولة الرجال التأثير في العمل الإنساني للآخرين أولاً، ثم تأثير الإنسان في سلوكه الخاص. وإن الشخص العاقل لا يعتقد في أن تكون أفعال الحيوان أو الشخص الأحمق منتسبة إلى محرك. وباختصار المحرك هو ببساطة الدافع منظوراً إليه على أنه مكون في عادة، وعنصر في تنظيم. وعموماً معناه بسيط. وفي الواقع فإن المحركات متعددة تعدد النشاطات الأصلية الفطرية، وتعدد النتائج المتنوعة التي تحدثها عندما تعمل تحت ظروف متنوعة. [276] إن المحرك كما هو واضح من عبارات ديوي يتمثل في شكلين: أولهما أنه يأتي كنتيجة للتأثير في العمل الإنساني للآخرين، وثانيهما محاولة تأثير الإنسان في سلوكه الخاص. والمحرك هو نفسه الدافع المكون في عادة، وعامل في تصرف. هنا لا يمكن أن نفصل الدافع عن العادة فكما ذكر ديوي الدافع مكون في عادة.

وما أن تتشكل العادات بإدامة نفسها عن طريق العمل دون كلل فإنها تعتمد على المخزون من النشاط الفطري. وهي تثير، وتكبت، وتوسع، وتضعف، وتختار، وتركز وتنظم هذه الأخيرة في صورتها الخاصة. وهي تخلق من الفراغ الذي لا شكل له من الدوافع عالماً له شكلها. فالإنسان مخلوق للعادة، لا العقل ولا الغريزة.[277] والعادة في نظر ديوي ترتكز على النشاط الفطري وتعتمد عليه، إنها مكتسبة حسبما أعلن ديوي في مواضع كثيرة من كتابه ورغم ذلك فإنها تضرب بجذورها فيما لديها من مخزون فطري ومن ثم توجد

([276]) Dewey John – **Human Nature and Conduct** PP: 119,122.
([277]) **Ibid** P: 125.

الوحدة بين ما هو مكتسب وما هو فطري. والعادة تستخدم الدوافع النقية وتؤلفها وفقاً لعالمها وعند هذا الحد يصعب التمييز بين العادة والدوافع الطبيعية. ويطالعنا ديوي بأغرب شيء فبدلاً من القول بأن الطبيعة الإنسانية يحكمها العقل أو الغريزة يعلن ديوي بأن العادة هي التي تحكم الإنسان وتوجهه.

ثالثاً: فكرة الوحدة والنشاط الفطري والمكتسب:

إن الوحدة التي يبحثها ديوي تقوم على استيعاب العقل والدافع والتوحيد بينهما، وتختلف بطبيعة الحال نظرة ديوي عن نظرة جيمس فالعادات عند جيمس ترتد في أصولها إلى أساس طبيعي وهي مسار جديد اختمر في الدماغ. كما تختلف نظرة ديوي عن نظرة برجسون، فبرجسون ينظر إلى العادات على أنها ظاهرة اجتماعية تناظر العمليات الطبيعية في الكائن الحي وذلك بمساعدة العقل والخيال. يقول برجسون:"إن(•) أعضاء المدينة يتماسكون فيما بينهم تماسك الخلايا في الجسم الحي، لأن العادة، بمعاونة العقل والخيال، تدخل عليهم من النظام ما يحاكي الوحدة التي يتمتع بها الكائن الحي المشتبكة خلاياه، وذلك بما تقيمه بين الفرديات المتميزة من تعاون".[278] وتتعاون العادة مع العقل والخيال في إقامة النظام بين أعضاء المجتمع وتنظمهم في كل متماسك كما هو الحال بالنسبة للتماسك الذي يوجد بين خلايا الكائن الحي.

أراد هنري برجسون إقامة عمل شبيه بما قام به ديكارت وروسو، أراد أن يمحو كل ما هو غريب ومصطنع في المعرفة والطبيعة الإنسانية، فإذا كان ديكارت قد اخترع منهج الشك واليقين

• () Les members de la cités se tiennent comme les cellules d'un organisme. L'habitude, servie par l'intelligence et l'imagination, introduit parmi eux une discipline qui imite de lion, par la solidarité qu'elle établit entre les individualités, l'unité d'un organisme aux cellules anastomosées.

([278]) Bergson Henri – **Les deux sources de la religion** P:8..

ـــ هنري برجسون ـ **منبعا الأخلاق والدين** ـ ترجمة دكتور سامي الدروبي ودكتور عبد الله عبد الدائم ص: 18.

للوصول إلى الأنا المفكرة في نقائها التام وإذا كان روسو التزم هذا المنهج الديكارتي للوصول إلى الطبيعة الإنسانية الحقة متتبعاً الإنسان منذ نشأته الأولى منذ أن كان يهيم في الغابات وحيداً متفرداً لا تحكمه سوى طبيعته والطبيعة الخارجية فإن برجسون قام بهذا الدور متأثراً بالتقدم الذي أحرزته علوم الحياة.

ولنعد إلى تحليل ديوي لعملية الوحدة التي يذوب فيها العقل والدوافع والتفكير فيقول: "وعمل العقل أن يكتشف ويحدد الطريق، وهو أيضاً عمل الاستعداد للملاحظة والتذكر والاختراع".[279] والدافع مطلوب لكي يحرك التفكير، ويثير التأمل ويحيي الاعتقاد. ولكن التفكير وحده هو الذي يلاحظ العقبات، ويخترع الوسائل، ويعطي الصدقات، ويوجه التقنية، وهكذا يحول الدافع إلى فن يعيش في الأشياء. فالتفكير يولد كتوأم للدافع في كل لحظة من لحظات العادة الجامدة. وإذا لم يتم الاعتناء به، فسرعان ما يفني وتستمر العادة والغريزة في حربهما الأهلية.[280] ونخلص من هذا كله إلى وجود عدة أمور أولها أن وظيفة العقل تنحصر فقط في الاكتشاف وتحديد الطريق والملاحظة والتذكر والاختراع وتلك هي وظيفة برجماتية. وثانيتها أن وظيفة الدافع تنحصر في تحريك التفكير، وإثارة التأمل وإحياء الاعتقاد... الخ. وثالثتها أن التفكير هو الذي ينفرد بملاحظة الموانع والعقبات، واختراع الوسائل، وتوجيه التقنية، وهذه أيضاً وظيفة برجماتية.

وبالرغم من أن ديوي ترك اتجاهه الهيجلي المبكر، فإنه ظل ينظر إلى الإنسان كأسير داخل عملية جدلية، وليس صراع الأفكار لهيجل وإنما الصراع في البيئة المادية أو الطبيعية. ولذا فإن الخبرة هي التصور الأساسي لديوي، التصور الذي يستخدمه بغرض ربط الإنسان ككائن دينامي بيولوجي بالبيئة القلقة للإنسان. فإذا كان كل من الإنسان وبيئته ديناميان، فإنه من الواضح أن النوع البسيط المشاهد

([279]) Dewey John – **Human Nature and Conduct** P: 170.

([280]) **Ibid** PP: 170 – 171.

لنظرية المعرفة سيتوقف. والعقل، أو بمزيد من التخصيص "الذكاء"، ليس هو جوهراً ثابتاً بالنسبة لديوي، والمعرفة ليست مجموعة من التصورات الجامدة. والذكاء هو قوة الإنسان التي يمتلكها للتعامل مع بيئته. وبخاصة فإن التفكير ليس فعلاً فردياً قام بمعزل عن المشكلات العملية. والتفكير، أو الذكاء الفعال يرتفع في "مواقف المشكلة"؛ ويرتبط التفكير والعمل بحميمة.[281] إن التأثير الهيجلي على فكر ديوي يبدو واضحاً جلياً هذا وإن كان قد ترك ديوي اتجاهه الهيجلي، فديوي شأنه شأن هيجل يؤكد على الوحدة وينبذ عملية الفصل بين الفكر والواقع، ومن ثم فليس صراع الأفكار لهيجل وإنما الصراع من أجل التكيف مع الظروف الطبيعية المحيطة به. ومن هنا فإن الفكرة الأساسية عند ديوي هي الخبرة.

والعادات تعد شروط للكفاءة الفكرية. إنها تعمل عملها في الفكر من ناحيتين. وواضح أنها تحد من سلطانه، وتحدد حدوده. فهي الغيوم التي تحجب نظرات العقل عن الطريق إلى الأمام. وتوقف التفكير عن أن ينحرف عن ميدانه المحدد إلى ميدان رحب وأكثر جمالاً وتنوعاً ولكن لا صلة له بالممارسة. وخارج نطاق العادات، فإن التفكير يعمل على نحو متخبط، ومتخبطاً في تشويش من عدم اليقين.[282] يقول ديوي: "وتكوين العادة ينطوي على بداية التخصص العقلي ما لم ينضبط فإنه ينتهي بعمل طائش".[283] إن ديوي هنا يمضي في طريق فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، إنه سعى إلى تقييد سلطان العقل وربطه بالواقع، إن ثورة ديوي هذه تعد هجوماً على الفلسفات النظرية المجردة التي تطلق العنان للعقل وهذا هو ما فعله التنويريون حين أعلنوا رفضهم للأنساق الفلسفية عند الفلاسفة العقليين في القرن السابع عشر بزعامة ديكارت. على أن اهتمام ديوي بالعادة كعنصر أساسي في الطبيعة الإنسانية يعد من هذه

([281]) Stumpf Samuel Enoch **Socrates to Sartre A history of philosophy** PP: 367 – 368.

([282]) Dewey John – **Human Nature and Conduct** P: 172.

([283]) **Ibid** P: 173.

الزاوية بحثاً برجماتياً فديوي يقر الوحدة والاتصال وعدم الفصل بين النظر والعمل.

والعادة على أي حال هي أكثر من مجرد تقييد للتفكير. فالعادات تصبح محددات سلبية لأنها أولاً عمليات إيجابية. وكلما ازدادت عاداتنا اتسع مجال إمكانية الملاحظة والتنبؤ. وكلما كانت مرنة، كان الإدراك أكثر تهذيباً في تميزه وكلما كان العرض جذاباً استدعاه الخيال.[284] إن اهتمام ديوي بالعادة أدى به إلى أن ينسب إليها أشياء مثل الملاحظة والتنبؤ والإدراك، فحسبما أعلن أن إمكانية الملاحظة والإدراك تتوقف على العادات. وأن تميز الإدراك وتهذيبه يتوقف على مرونة العادات، فازدياد العادات ومرونتها وعرضها المسير ينمي الملاحظة ويزيد من التنبؤات ويثير الخيال.

والنقطة التي نود التركيز عليها هي رفض ديوي للميتافيزيقا وكل فكر نظري مجرد والتأكيد على الوحدة وعدم الفصل بين النظر والعمل أو بين ما هو فطري ومكتسب، وهذا واضح من تحليله لفكرة العادة. لقد ذكر في كتابه "تأثير داروين في الفلسفة" أنه من بين المؤثرات التي أثرت على الفلسفة المعاصرة الاتجاه نحو تفتيت العقلانية من النوع الابستمولوجي، والاتجاه نحو الاستعاضة عنها بفلسفة الخبرة.[285] لقد كان اهتمامه بالخبرة هو الأساس في تأسيس الوحدة وإنكار كل تفسير ميتافيزيقي، والأداتية عنده هي العامل الجوهري في تحقيق ذلك. والفكر الأداتي كما هو واضح عنده ينطوي على خاصيتين: فمن الناحية السلبية، فإنه يهدم التمييز بين التفكير والواقع، والهوة الافتراضية بين المنطق المجرد والتطبيقي الذي يخلق ميتافيزيقا خاطئة. وحتمياً، أنه يقع في السير مع عملية التطور. حيث يقرر التاريخ البيولوجي والاجتماعي الحقيقة القائلة بأن كل عضو مميز، أو تركيب، أو تكوين، أو كل تجمع للخلايا أو العناصر يجب أن

([284]) **Ibid** PP: 175 – 176 .

([285]) Dewey John **The Influence of Darwin On Philosophy** And Other Essays in Contemporary Thought P: 112.

يعالج بوصفه أداة للتكيف مع الموقف البيئي المتفرد.[286] فالخبرة هي الأساس عند ديوي، إنه يمضي في ركاب الفلسفة المعاصرة وذلك بالقضاء على الابستمولوجيا العقلية. والأداتية التي اخترعها تعمل على إقامة الوحدة بين الفكر والواقع والقضاء على الميتافيزيقا التي تنشأ من الهوة بين المنطق المجرد والتطبيقي. إنه يتبع الفكر الدارويني الذي يقر بأن كل أعضاء الكائن الحي وخلاياه تعمل على تكيف الإنسان مع بيئته. ولنعد الآن إلى استكمال موضوع العادات والدوافع والتفكير.

إن العقلانية مرة أخرى ليست قوة للإثارة ضد الدافع والعادة. وإنما هي تحقيق عمل متناغم بين الرغبات المنفصلة. و"العقل" كمسمى فهو التعاون السعيد لعدد من المواقف، مثل التعاطف، والفضول، والكشف، والتجريب، والصراحة، والسعي إلى إتباع أشياء عبر الاحتراز، والحرص، والبحث في المحتوى... الخ. والنظم المتقدمة للعلم لا تولد عن العقل ولكن الدوافع في تفاهتها الأولى وارتجاجها؛ ودوافع للتناول، والحركة، والصيد، والكشف، والمزج بين الأشياء المنفصلة وتقسيم الأشياء المترابطة، والتحدث والإصغاء. والمنهج هو تنظيمها الفعال في تصرفات مستمرة للبحث والنمو والاختبار. إنه يحدث بعد هذه الأفعال وعلة نتائجها. فالعقل، والاتجاه العقلي هو إنتاج تصرف وليس معداً من قبل يمكن أن نثيره ونحركه عند اللزوم. والإنسان الذي ينمي ذكاءه تنمية بارعة سوف يوسع من حياته، ولا يضيق منها بالدوافع القوية هادفاً إلى اتفاق حدوثها في العمل.[287] فوظيفة العقلانية إذن ليست إلا تحقيق الانسجام والاتفاق والتناغم بين مختلف الرغبات المنفصلة. والعقل هو التعاون السعيد لعدد من المواقف. والدوافع الأولى التافهة لا يتولد عنها سوى النظم المتقدمة للعلم. فالعقل، أو الاتجاه العقلي هو إنتاج تصرف.

---

(286) Riley Woodbridge PH.D. from Puritanism to **American thought** pragmatism [Henry Holt And Company 1915] PP: 289 – 290. Available from www.google.com [Accessed 24th February 2013].

(287) Dewey John – **Human Nature and Conduct** P: 196.

"فالتعقل" ليس هو القوة الأولية التي تؤدي وظيفتها بوصفها الترياق Panacea. إنه تحقيق شاق للعادة متطلباً رعايةً مستمرة. والتنظيم المتوازن للنشاطات الدفعية Propulsive activities تنكشف في المداولة الفكرية deliberation أعني، التعقل الذي يعتمد على الحساسية الحساسة والحساسية العاطفية المتكافئة. والعاطفة المتحيزة والمتخصصة جداً هي التي تؤدي إلى التفكير فيها على أنها منفصلة عن العاطفة. والارتباط التقليدي للعدالة والتعقل لها ما يعود به إلى السيكولوجية الجيدة. فكل منها يتضمن توزيعاً متوازناً للتفكير والطاقة. والمداولة هي غير عقلية بالدرجة التي يكون فيها الهدف محدداً جداً، والهوى أو الاهتمام مسيطراً، حتى أن التكهن بالعواقب يكون منحرفاً لكي لا يشتمل فقط على ما يعزز انحيازه المحدد سلفاً.(288) يقول ديوي: "ويمكننا حقاً أن نبدأ على نحو آمن من افتراض أن الدافع والعادة، لا التفكير، هما المحددات الأولية للسلوك. ولكن النتيجة المستخلصة من هذه الوقائع هي أن الحاجة أعظم لأنها من ثم تنمي التفكير. ولكن خطأ المذهب النفعي ليس في هذه النقطة. ولكنه يوجد في مفهومه الخاطئ لماهية التفكير، والمداولة، وعملها".(289) وخلاصة هذا كله أن التعقل في نظر ديوي تحقيق شاق للعادة هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن التعقل يعتمد على الحساسية الحساسة والحساسية العاطفية المتكافئة. وفي نظر ديوي أيضاً إن الدافع والعادة، هما المحددات الأولية للسلوك. وأن الحاجة تنمي التفكير.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن الفلسفة المعاصرة تأثرت بنظرية داروين والتقدم الذي أحرزته البيولوجيا ومن ثم عارضت هذه الفلسفة سبل الفلسفات النظرية ورفضت الاعتراف بها، وإذا كنا نتحدث عن فكرة الوحدة والعادة في فلسفة ديوي التي ترفض كل انفصال بين النظر والعمل بين الطبيعي والمكتسب بين الفكر والواقع وتنحاز إلى البيولوجيا كما هو الحال عند جيمس وبرجسون نجد أن

(288) **Ibid** P: 198.
(289) **Ibid** P: 222.

مفكراً مثل البرت اشفيتسر وخصوصاً في مبدئه "احترام الحياة" يسلك هو أيضاً نفس هذا الطريق، إنه أيضاً غارق في علوم الحياة ومطالباً أيضاً بالتوحيد بين الفكر والعمل، وقد جاء مبدأه معارضاً للمبدأ الديكارتي الخاص بالأنا المفكرة. يقول اشفيتسر: "إن الحقيقة الذاتية للشعور الإنساني تقرر أنني[*] حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة."[290] إن وحدة الحياة عند اشفيتسر تكمن في جوف مبدئه الحيوي حيث يجتمع فيه مبدأ كمال الذات ومبدأ الإخلاص من أجل الحياة ويذوب ما بينهما من تناقض وتعارض ومن ثم تتحقق الوحدة في احترام الحياة.

فكرة الوحدة عند ديوي ورفض الفلسفات الثنائية

أولاً: تقويض ديوي للفلسفات الثنائية:

إن ديوي يسعى دائماً إلى ربط الفكر بالعمل، ولكنه قبل القيام بهذه المحاولة تكلم عن منهجين أولهما منهج تغيير العالم وثانيهما منهج تغيير الذات فيقول: "وهذا هو منهج تغيير العالم من خلال العمل، بينما المنهج الآخر هو تغيير الذات بالعاطفة والفكر" [291] ويقول" "لقد لحق الخزي بالتفكير في الأشياء المادية فقد انتقل إلى كل شيء يتعلق بالعمل مقارنةً بالتفكير اللامادي immaterial thought".[292] ورأى ديوي أن كل المعتقدات المتعلقة باليقين والثابت، وطبيعة العالم الواقعي، وطبيعة العقل، وأعضائه للمعرفة، متحدة اتحاداً كاملاً الواحدة بالأخرى، وتتفرع أثارها على نحو عملي

(*) I'm life which wills to live, in the midst of life which wills to live.

(290) Schweitzer Albert –) **pilgrimage to humanity**, translated by Waltere Stuermann [Philosophical Library 1961] p: 86.

(291) Dewey John – **The Quest for Certainty:** A Study of the Relation of Knowledge and Action P: 3.

ــ جون ديوي ــ **البحث عن اليقين** ــ ترجمة وتقديم دكتور أحمد فؤاد الأهواني ص: 27 ــ 28.

(292) **Ibid** P: 5.

ــ **الترجمة** ص: 29.

في كل الأفكار الهامة التي تتعقل أي نقاش فلسفي.[293] يؤكد ديوي على أهمية الفعل والعمل وإنكار كل الاعتبارات الميتافيزيقية التي تتجاوز العالم الواقعي، إن الفكر في نظره لابد أن يرتبط بالعمل والارتباط بمنهج تغيير العالم ويؤكد على الوحدة والترابط بين اليقين والثابت وطبيعة العالم الواقعي وطبيعة العقل ووسائله المتعلقة بالمعرفة.

يبدأ ديوي بمعرفة الوجود بوصفه توحيد لعوامل ثابتة وغير ثابتة. فمن ناحية توجد القيم التي يقدرها الإنسان؛ ومن ناحية أخرى يوجد عدم اليقين باعتباره استمرار لها. ومن هنا اضطر الإنسان للبحث عن مزيد من الأمن واليقين من الحياة التي تبدو في هذا العرض، وهو لا يتوفر لديه هذا من خلال الفكر والعمل. ولكنها محاجاة ديوي القائلة بأن المنهج التقليدي للفلاسفة كان منفصلاً عنهما ووضع الاهتمام بتفسير الفكر وفق شروط تأملية أكثر منها أداتية. فهو يعمل باستمرار على تكرار للسؤال هكذا لماذا نحتكر العمل، ولماذا وصل إلى الأمن عن طريق الفنون التي أصبح ينظر إليها باهتمام. فتوصل إلى النتيجة القائلة لأن هذا نوع من الأمن الذي يعد مجرداً ونسبياً، وليس مطلقاً. والفلاسفة عادوا إلى الفكر منفصلاً عن العمل، والتفكير القائل هنا بأنهم ربما يهربون من أخطار عدم اليقين. وهم يأملون من خلال الفكر أن يهتكون القناع الذي يخفينا عن العالم "الحقيقي"، لكي نرى مملكة متعالية لا يعتريها التغير والانحلال، حيث يمكن إدراك المطلق وهنا يتحقق السلام.[294] لقد قام ديوي انطلاقاً من نزعته الأداتية بدراسة تاريخ الفلسفات الثنائية منذ الفكر القديم فلاحظ أن الفلاسفة يتجهون دائماً إلى البحث عن الأمن فانصرفوا إلى الفكر التأملي وأهملوا العمل لما ينطوي عليه من مغامرة، بيد أن الأداتية تحاول أن توحد الفكر والعمل، فإقامة الوحدة

([293]) **Ibid** PP: 23 – 24.

ـــ **الترجمة** ص: 48.

([294]) Muelder Walter G. – **The Development of American Philosophy P**: 315.

وتحقيقها بينهما هو انتصار عظيم للجنس البشري ولذا بدأ ديوي بإدراك الوجود كوحدة من عوامل متوازنة وغير متوازنة.

لقد كان عيب الفلسفات القديمة ـ في نظر ديوي ـ أنها فصلت التفكير عن تيار الخبرة الإنسانية، ونظرت إليه على أنه عملية ثابتة، أو "لقطة" في صورة فوتوغرافية، فانتزعت التفكير من مجرى الحياة وانتزعت معه صفة جوهرية لكل كائن حي هي أنه يعيش في زمان. وسميت أوجه التفكير بأسماء كثيرة مثل التصور، والحكم، والاستدلال، والتأمل. ولكن هذه الأوجه إنما تدل على "بحث"، أو على نتيجة بحث، وأن البحث يشغل منزلة متوسطة في الخبرة.[295] واضح من هذا أن الأداتية تسعى إلى التركيز على الخبرة والعمل وكل ما هو محسوس وتلك هي القضية التي لم يلتفت إليها الفكر عموماً إلا في الآونة الأخيرة حيث ظهرت البرجماتية أو الأداتية وباختصار ينبذ ديوي الأفكار التي تتخذ لها مسميات نظرية مجردة.

بدأ ديوي كهيجلي، فإذا كان قد كرس الجانب الأفضل من فلسفته للهجوم على المثالية الفلسفية، فإن محور فكره يكمن في كراهيته الهيجلية لـــ "الثنائيات" فتشكك في جميع "الثنائيات"ـ وكل التمييزات الحادة الجامدة بين "النظرية" و"العمل،" بين "الوقائع" و"القيم،" بين "الذات" و"الموضوع." فمقدرة ديوي الجدلية كانت عظيمة ولكنه لم يذكر موقفه القائم بشكل لا غموض فيه في قلقه لتجنب فصل الأشياء التي تمضي جنباً إلى جنب، ويبدو أنه أحياناً غير راغب حتى في إقامة تمييز عقلي بينها. ولا يزال هجوم ديوي على الثنائيات راجعاً إلى رؤية جديدة متحررة داخل شروط الخبرة البشرية المفيدة. وعارض الثنائيات لأنه يعارض الانفصال في الخبرة.[296] لقد أخذ ديوي على عاتقه تصفية كل تلك "الثنائيات" من أجل بيان أن "العقل" ليس ملكة منفصلة عن التجربة، أو قدرة متعالية تقتادنا إلى عالم أسمى يضم سائر الحقائق الكلية، وإنما "العقل" باطن في

---

[295]) دكتور أحمد فؤاد الأهواني ـ **جون ديوي ـ نوابغ الفكر الغربي** ص: 101.

[296](Frankel Charles) **The golden age of American philosophy** [New York 1960] p:383.

الطبيعة.[297] ورأى أن النظرية تصبح أقوى عندما تختبر بالعمل، والعمل يصبح أكثر تسلية عندما تستبعده النظرية.[298] إن الخبرة المتكاملة التي لا يشوبها أي انفصال عند ديوي هي الأساس ولذا ينبذ الفلسفة المثالية والفلسفات الثنائية، فالاهتمام بالنظرية وحدها دون العمل لا مجال للنظر فيها والعمل بدونها مضيعة للوقت.

ذكر ديوي أن الانفصال الذي حدث بين النظرية والتطبيق، وما ترتب عليه من أن البحث التأملي cognitive quest فيما يخص اليقين المطلق absolute assurance قد حل محل الجهد العملي practical endeavor لجعل وجود الخير أكثر أمناً في الخبرة، قد كان له تأثيراً في تشتيت الانتباه وإضاعة الجهد عن مهمة إذا تم أداؤها لأثمرت نتائج حقيقية.[299] وأشار ديوي إلى أن القيم تربط ذواتها فقط بالوسائل التي نزود بها للوصول إلى غاياتنا. والوسائل تعد خيرة أو سيئة، مرغوبة أو غير مرغوبة في التمدد القائل بأنها تعمل بالرجوع إلى عبور ما نريده ونهدف إليه. سواء كانت الخبرة فعلياً بالمصادفة أو هادفة، ترفع تساؤلاً بالنسبة لديوي يقول بأنه يؤمن بأنها قاطعة. وبالتأكيد إنها ليست كتلة من النوع الحتمي أو الآلي. وإنها لا تخلط مراراً وتكراراً نفس البطاقات القديمة مرة ثانية. والبطاقات الجديدة بكل وضوح هي عودة مستمرة إلى الوراء.[300] ففي نظر ديوي إذن أن الفصل بين النظرية والتطبيق تشتيت للانتباه وضياع للجهد. فكل هذه الأفكار تدل على ميله العملي ورفضه لكل ما هو نظري.

لقد قام ديوي برحلة شاقة حول تاريخ الفلسفة تتبع فيها الفلسفات الثنائية وعملية الفصل بين النظر والعمل. فانتهى إلى أن العلم اليوناني وعلم العصر الوسيط قد شكل فن قبول الأشياء كما

---

[297]) دكتور زكريا إبراهيم **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ص: 66.

[298]() Frankel Charles **The golden age of American philosophy** p: 383.

([299]) Dewey John – **The Quest for Certainty:** A Study of the Relation of Knowledge and Action **P**P: 35 – 36.

ـــ جون ديوي ـ **البحث عن اليقين** ـ ترجمة وتقديم دكتور أحمد فؤاد الأهواني ص: 59.

([300]) Fuller B. A. G. – **A History Of Philosophy** – p:472.

يستمتع بها ويعانيها. بينما العلم التجريبي الحديث فإنه قد تشكل في فن التحكم. وخلص أيضاً إلى أنه يوجد انتقال من المعرفة كمتعة جمالية لخصائص الطبيعة منظوراً إليها كعمل للفن المقدس، إلى المعرفة كوسائل للتحكم الدنيوي أي منهج لتقديم تغيرات هادفة ستعدل اتجاه مجرى الحوادث.(301) وأوضح أن الفكر الحديث اشتمل في ذاته على تقسيم باطن وقد حاول أن يوحد نتائج البحث العلمي والمذاهب الخاصة بالعقل والمعرفة فأضاع جهود الفلسفة نتيجة للصراعات الكلامية. والفكر الحديث قد أحدث خدشاً بين القيم التي لا تتصل بالعمل والعناصر الخيرة وهي موضوعات النشاط العملي.(302) إن فكرة الوحدة تهيمن على ديوي هيمنة تامة، وازدرائه للثنائيات الفلسفية كان هو شغله الشاغل ولذا فإنه لم يجد في تاريخ الفلسفة سوى معارك جدلية، بينما ديوي نفسه لم يقدم مذهباً فلسفياً للقضاء على الثنائيات وإنهاء الصراعات الجدلية. لقد أوضح ديوي إذن أنه يوجد اختلاف في النظر إلى الفن بين العصر اليوناني والعصر الوسيط من جهة والعلم التجريبي الحديث من جهة أخرى، وهذا الاختلاف يوضح الفصل بين الفن كمتعة في ذاتها كما هو الحال في العصرين اليوناني والوسيط وبين النظر للفن على أنه توجيه أو تحكم كما هو الحال في الفلسفة الحديثة. وأسر على أن الفكر الحديث لم يتخلص من الثنائية.

إن معركة ديوي الرئيسة مع الفلسفة الأولى هي القول بأنها شوشت طبيعة الحقيقة ووظيفة المعرفة. قال ديوي: "بالنسبة للدور الأعظم أن التجريبيين افترضوا بأن الفكر يرتد إلى الأشياء الثابتة في الطبيعة، وأنه بالنسبة لكل فكرة يوجد شيء متطابق في الواقع. إنه كما لو أن المعرفة هي نموذج بعدما يفترض حدوثها حينما ننظر إلى الشيء. هذا ما سماه "النظرية المشاهدة للمعرفة." وهكذا، لكي نرى شيئاً هو أن تكون لدينا فكرة عنه. ولكن العملية المقلوبة هي أيضاً

---

(301) Dewey John – **The Quest for Certainty:** A Study of the Relation of Knowledge and Action PP: 99 – 100.

ـــ جون ديوي ـ **البحث عن اليقين** ـــ ترجمة وتقديم دكتور أحمد فؤاد الأهواني ص: 124–125

(302) **Ibid** PP: 49 , 51.

ـــ **الترجمة** ص: 73، 75.

التفكير لكي يكون حقيقة، باختصار، إنه لكي يكون لديك فكرة واضحة هي أن تكون آمنة، كما يحاجي العقليون، وأن موضوع الفكر يوجد في الواقع. إما حالة أشار إليها العقل كأداة لاعتبار ما تكون ثابتة ويقينية في الطبيعة. والطبيعة شيء واحد وعقل آخر، والمعرفة نشاط نسبي بسيط من البحث باعتبارها كمشاهد يفعل، فيما هو موجود.[303] فالحقيقة التي يتكلم عنها ديوي تنتمي إلى الأداتية، فالأداتية تختلف أتم الاختلاف عن الفكر الكلاسيكي الذي شوه طبيعة الحقيقة ووظيفة المعرفة وفصل بين الفكر والواقع، والتجريبية من جانبها اعتقدت أن التفكير يرتد إلى الأشياء الثابتة في الطبيعة، وأنه بالنسبة لكل فكرة يوجد شيء مطابق لها في الواقع.

والنقطة التي نود الإشارة إليها بخصوص ارتداد الفكر إلى الأشياء الثابتة في الطبيعة هي أنه غالباً ما يستخدم تعبير الفلسفة الطبيعية، لا سيما في الأدب الخاص بتاريخ العلم على وجهين: فإما أنه يستخدم بطريقة مفارقة باعتباره تعبيراً يدل على الوحدة المفترضة، منهجياً وتكوينياً، لكل بحث في الطبيعة. أو بمزيد من التبرير، أنه يستخدم بوصفه مرادفاً لـ "العلوم"، ويعني وسيلة من التقاليد الضيقة للتطبيق العقلي الذي وجد في المرحلة الحديثة المبكرة على غرار التصميمات الكلاسيكية، كالفلك، والبصريات، والميكانيكا، والتشريح، والنظرية الموسيقية، وما شابه ذلك. وفضلاً عن هذا، يكون الكلام بصورة دقيقة في المرحلة المبكرة عن تعبير "الفلسفة الطبيعية" دالاً على محاولة في شرح طبيعة المادة، البناء الكوني لتلك المادة، مبادئ العلية والميثولوجيا لاكتساب مثل هذه المعرفة الطبيعية أو تبريرها بطريقة نسقية.[304] تلك كانت إشارة سريعة حول الفلسفة الطبيعية. ولنعد مرة أخرى إلى مسألة الأمن المشخص للقيم.

([303]) Stumpf Samuel Enoch **Socrates to Sartre A history of philosophy** PP: 366 – 367.

([304]) Stephen Caukroger , and John Schuster –**Descartes Natural Philosophy** [London and New York, 2000] PP: 1 – 2.

والقضية الرئيسة في بلوغ الأمن المشخص للقيم تكمن في تكامل مناهج العمل. لأنها هي وحدها التي يتحقق فيها الأمن العيني للقيم، وهذا تعبير عن رفضه للنشاط المجرد لأنه لا يؤدي إلى أي تقدم، والتقدم الحقيقي لا يتم إلا من خلال العمل الذي يقوده العقل. والعمل يعتبر منهج ووسيلة حينما توجهه المعرفة وتقوده. والمعرفة هي ذاتها نوع من الفعل العملي، وهي طريقة للتفاعل التي تصبح عن طريقها التفاعلات الطبيعية الأخرى خاضعة للتوجيه.[305] إن ديوي على هذا النحو يطالب بتكامل مناهج العمل والمعرفة عنده سبيل إلى العمل، إنها ضرب للعمل التطبيقي وطريقة للتفاعل.

ولقد انتهى ديوي من بحثه في عملية التوفيق والتأليف بين ما هو نظري وما هو عملي إلى عدة نتائج وهي: أولاً: الوضوح في الأفكار، والفكر يعد تجريبياً بالمعنى العلمي والفكر لا ينفصل عن الطبيعة، والأفكار ليست خصائص طبيعية للعقل فهي سابقة على التجربة كي تجعلها ممكنة. وقيمة الأفكار والمثاليات لابد أن تختبرها نتائج معينة لعمليتها. والمثالية أمر تجريبي ولا تنتمي للعقل بالمعنى المجرد. ثانياً: أن الأفكار والمثاليات عبارة عن فروض، والوجود الأولي في ذاته لا يصلح أن يكون أساساً لاختبارها، وأن الأفكار والمثاليات ليست منفصلة عن مهمتها البناءة، والخبرة الإنسانية تهتدي بالأفكار عن وعي في تطورها ومستوياتها الخاصة ومعاييرها. ثالثاً: فلما كانت الأفكار ليست منفصلة عن الحقيقة الواقعية فإن العمل ذاته يعيش في قلب الأفكار وتلك وحدة متبادلة وعملية متصلة يأتلف فيها العمل والفكر في وحدة متماسكة، فالمعرفة ضرب من العمل، إنها توضح الوجود الطبيعي، وأن الموضوعات المحسوسة أو المدركة الثابتة ليس لها وجود في ذاتها.[306] وخلاصة هذا كله وجود وحدة

([305]) Dewey John – **The Quest for Certainty:** A Study of the Relation of Knowledge and Action PP: 36 – 37 , 106 – 107.

ـــ **الترجمة** ص: 59– 61- 131.

([306]) **Ibid** P: 166 – 168.

ـــ **الترجمة** ص: 193 ـ 194.

وتكامل بين ما هو نظري وما هو عملي، فالفكر بهذا يعد تجريبياً، والخبرة ليست مستقلة عن الأفكار وإنما تهتدي بها، وارتباط الفكر بالحقيقة الواقعية يجعل العمل يحيا في قلب الأفكار. وتلك هي الأداتية.

ورأى ديوي أن الأفكار تقود العمليات؛ والعمليات تنطوي على نتيجة لم تعد فيها الأفكار مجردة، ومجرد أفكار، لكن حيث تصف الموضوعات المحسوسة. والطريق الذي يبدأ من تجربة مدركة متخبطة ومبهمة وجزئية وفارغة المعنى، إلى موضوعات الحس، وهي أيضاً موضوعات مقنعة تشبع وتغذي الذكاء هي فكر والأفكار التي تعد تجريبية وعملية.[307] فالصلة واضحة عند ديوي بين الأفكار والعمليات، والأفكار التي يتكلم عنها ليست أفكار مجردة، إذ العمليات لها نتائج لم تعد فيها الأفكار نظرية مجردة نظراً لاتصالها بموضوعات الحس.

ثانياً: الأداتية وإعادة بناء الوحدة الفلسفية:

إن ديوي يلقي بالمسئولية الكاملة على الفلسفة بصفة عامة وذلك لاهتمامها بالمثل العليا والمبادئ المفارقة للواقع فأعلن أن الفلسفة لا تستطيع "حل" مشكلة علاقة المثال والواقع. وتلك هي المشكلة المستمرة في الحياة. لكنها تستطيع في نهاية الأمر أن تلقي الضوء على الفقر الإنساني بالتعامل مع المشكلات عن طريق تحرير البشرية من الأخطاء التي ارتكبتها الفلسفة نفسها بإيجاد الشروط التي تشتق الواقع من الحركة داخل شيء جديد ومختلف، وإيجاد المثال، واستقلال الروح والعقل للإمكانيات المادية والفيزيائية. لأنه مادامت الإنسانية هي تجميع جذري لهذا الانحراف الخاطئ، وستمضي قدماً بأعين مغلقة وأطراف متحدة. والفلسفة يمكن أن تؤثر، إن هي أرادات، في شيء أكثر من هذا الغرض السلبي. إنها تستطيع أن تجعلها أيسر من أجل أن تخطو البشرية خطوات صائبة في العمل

([307]) **Ibid** P: 168.

ــ **الترجمة** ص: 194 ــ 195.

بجعلها توضح الذكاء العاطفي والمكمل الذي يرتد إلى التأكيد على ملاحظة وإدراك الحوادث والقوى الاجتماعية المشخصة، التي يمكن أن تشكل المثاليات، وتلك هي الأهداف، التي لن تكون أوهاماً أو مجرد تعويضات عاطفية.(308) لقد عجزت الفلسفة إذن عن علاج الانفصال بين ما هو مثالي وما هو واقعي وأخفقت في إيجاد حلول للعلاقة بين المثل والوقائع الفعلية لكن ديوي سعى جاهداً في علاج هذه المشكلة المستمرة للحياة، فالفكر الأداتي فقط هو الذي يمكنه إيجاد الوحدة والترابط. لقد ركز على العمل وجعل مهمته توضيح الذكاء العاطفي التكاملي مركزاً على الملاحظة وإدراك القوى والحوادث الاجتماعية العينية.

إن النتيجة الرئيسة للاعتبارات البرجماتية في حالة ديوي يمكن أن تكون إعادة النظر في مشكلات المنطق والمعرفة في ضوء وقائع علم النفس الوراثي والوظيفي الذي أصبح الآن عاماً بكل وضوح من جانب الطلاب الإنجليز والأمريكيين في الفلسفة. وعموماً فإنه من خلال تأثيره ذلك أن تصور البرجماتيين يتمثل دائماً في الحديث عن الطريقة التي "نصل" بها إلى اعتقاداتنا عن الأفكار بوصفها "أدوات" لتفسير وترتيب خبرتنا، و"الانتقال" من التوقع المعرفي إلى "التحقيق"، والأفكار بوصفها "خطط للعمل" وعادات عقلية، ونمو ومنفعة خاصة بالحقيقة، وخاصية "أداتية" لكل تفكيرنا، واعتقادنا بوصفه أكثر وظيفية من المعرفة، وما شابه ذلك.(309) والواقع أن البرجماتية قد تأثرت بنظرية التطور في بعض آراء روادها، حيث طبقت بعض مبادئ هذه النظرية في مجال الفكر والمنطق [ديوي] فقد ذهب فلاسفة البرجماتية إلى أن الفكرة لا تكون صادقة إلا إذا ساعدتنا على التوصل إلى النتيجة التي نرجوها، ولا تكون القضية صادقة إلا إذا أعانتنا على التقدم من البحث حتى نصل إلى حل الإشكال الذي تبحث له عن حل. فالقضية المنطقية هنا أداة

---

(308) Dewey John – **Reconstruction In Philosophy** 111 :PP-- .112

(309) Caldwell William M.A., D.Sc. (**Pragmatism and idealism** 16 :pp– 17.

للاستمرار في البحث المتصل حتى تصل إلى النتيجة النهائية التي تكون بمثابة حل للإشكال الذي دفعنا إلى البحث.[310] لقد طبق إذن ديوي بعض مبادئ نظرية التطور في الفكر والمنطق، فالفكرة لا توصف بالصدق إلا إذا انتهت إلى نتيجة مقبولة، والقضية لا توصف بالصدق إلا إذا انتهت إلى حل الإشكال المقصود، ومن ثم فالقضية المنطقية أداة للوصول إلى نتيجة نهائية.

ومضى ديوي ينتقد عملية الفصل والتمييز بين الفكر والعمل أو بين عالم مثالي وعالم الواقع فرأى أن جميع الفلسفات من النوع الكلاسيكي قامت بتمييز دائم وجوهري بين مملكتين للوجود. أولتهما تطابق العالم الديني وفوق الطبيعي من التقاليد الشعبية، والتي تحولت صورته الميتافيزيقية إلى عالم أعلى وواقع نهائي. فمنذ أن وجد المصدر الأخير وقبول جميع الحقائق الهامة وقواعد السلوك في حياة الجماعة في المعتقدات الدينية المسبقة وغير المشكوك فيها، وكذلك الواقع المطلق والمقدس في سعة الفلسفة فقط الضمان الأكيد للحقيقة المتعلقة بالموضوعات التجريبية، وتوجيه الروح الدينية إلى المؤسسات الاجتماعية الملائمة والسلوك الفردي. وقف في مقابل هذا الواقع المطلق والاسمي الذي يمكن إدراكه فقط عن طريق النظام المنهجي في الفلسفة ذاتها عالم عادي تجريبي، ومرتبطاً بالعالم الحقيقي، وعالم ظاهري خاص بالخبرة اليومية. وارتبطت بهذا العالم شئون الناس العملية والنفعية. ويشير هذا العالم الناقص والفاسد إلى تلك الحقائق المعتمدة على الوقائع والعلم الوضعي.[311] هكذا يظهر ديوي إنكاره للفصل بين عالم مثالي وعالم الخبرة ويؤكد على الوحدة بينهما ولكنه في نفس الوقت يؤكد انحيازه للعلم الوضعي الذي يتعامل مع الوقائع وعالم غير مكتمل.

إن ديوي كما هو معروف ينكر على الفلسفات التقليدية انصرافها عن عالم الخبرة وزعمها بلوغ الحقيقة في ذاتها فيقول:" لقد

---

(310) دكتور محمد مهران رشوان ــ **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة** ص: 52 ــ 53.

(311) Dewey John – **Reconstruction In Philosophy** PP: 42 – 43.

زعمت الفلسفة لنفسها مهمة توكيد وجود متعال، ومطلق أو واقع باطن وكشفت للإنسان طبيعة وملامح هذا الواقع النهائي والأرقى. ولذا فإنها طالبت بالقول بأنها كانت في حوزتها أداة أرقى للمعرفة من تلك المستخدمة في العلم الوضعي والخبرة العملية العادية، وأنها توسم بالكرامة السامية وأهمية المطالبة التي لا يمكن إنكارها لو أن الفلسفة أدت بالإنسان إلى برهان وحدس لواقع وراء الحياة اليومية الطليقة والخاصة".[312] ويقول:" إن الفلسفة التي تتخلى نوعاً ما باحتكار عن عقمها للتعامل مع واقع نهائي ومطلق سوف تحقق توازناً تدعمه القوة الأخلاقية التي تحرك البشرية وتساهم في تحقيق طموحات الناس للوصول إلى سعادة أكثر إيعازاً وذكاءً.[313] إن كلمات ديوي على هذا النحو تثبت تمسكه بالوقائع والفكر المرتبط بها، فالفلسفة الحقة تحقق التوازن بينهما وتسترشد بالقوة الأخلاقية لتحقيق تقدم الجنس البشري وسعادته بدلاً من الاهتمام بوجود متعال ومطلق أو حقيقة جوانية.

إن الأداتية عند ديوي تحقق توافق الإنسان مع البيئة المحيطة به، فالإنسان يسعى بطبيعته إلى تغيير المحيط الذي يعيش فيه وبالتالي إلى البحث عن ذرائع أو وسائل جديدة لتحقيق التكيف أو التوافق مع بيئته ويجب أن لا نفهم البيئة هنا بمعناها الطبيعي فقط، بل بمعناها الاجتماعي كذلك، وعلى ذلك فإن التوافق الذي يهدف إليه الإنسان في حياته المتصلة توافق طبيعي واجتماعي معاً. والحكم الحقيقي ليس هو فقط الذي يحقق التوافق مع البيئة الطبيعية بل هو الذي يتوافق مع أحكام الآخرين أو معتقدات الآخرين.[314] إن النقطة التي يركز عليها ديوي هي أن الإنسان دائم الحركة والسعي لإيجاد وسائل جديدة تمكنه من توافق مع بيئة متغيرة تمنعه باستمرار من تحقيق الاستقرار ولهذا فهو دائم التطلع إلى اكتشاف وسائل متجددة وبمعنى أصح أن الأداتية تحقق الوحدة والاتفاق بين الإنسان وبيئته. وهنا نجد أن نظرية ديوي تعبر عن تأثرها بالفكر التطوري.

([312]) **Ibid** P: 43.
([313]) **Ibid** P: 45.
[314]) دكتور يحيى هويدي ـ **مقدمة في الفلسفة العامة** ص: 160.

إن التقاليد القديمة كما يرى ديوي لا تزال قوية تكفي لفرض سلطانها دون وعي على سبل تفكير الناس وإعاقة وتسوية التعبير عن القوى والأهداف الحديثة بحق. ويرى أن إعادة البناء الفلسفية الأصيلة تمثل محاولة لتقرير هذه الأسباب والنتائج عن طريق التخلي عن العوامل المتوارثة المتناقضة التي ستنظر إلى الذكاء لا بوصفه المخترع الأصلي والعلة النهائية للأشياء وإنما بوصفه هدف إعادة تنظيم نشطة لمراحل الطبيعة والحياة التي تعوق رفاهية الكيان الاجتماعي. إنها تقدر الفرد لا بوصفه أنا مكتفياً بذاته على نحو مبالغ فيه والتي تخلق العالم عن طريق بعض العمليات السحرية، وإنما بوصفه الممثل المسئول عن المبادرة والإبداع والعمل الموجه بذكاء لإعادة خلق العالم وتحويله إلى أداة للذكاء وحيازة له.[315] ويقول أيضاً:"إن إعادة البناء الفلسفية التي ينبغي أن تخلص الناس من ضرورة الاختيار بين خبرة فقيرة وعقيمة من ناحية وبين تأمل مصطنع غير فعال من ناحية أخرى يجب أن تخلص الجهد البشري من الفقر العقلي الثقيل الذي يجب أن تحمله".[316] بهذا المعنى الذي قدمه ديوي نجد أن إعادة البناء تعد محاولة للقضاء على العوامل المتوارثة المتناقضة القديمة، والفصل بين الفكر والواقع والتأكيد على الوحدة بينهما، والنظر إلى الذكاء بوصفه هدف لإعادة التنظيم النشطة لتطور الطبيعة والحياة.

ولننتقل الآن للكشف عن فكرة الوحدة بالبحث في نظرية المعرفة. إن الأبستومولوجيات التقليدية في نظر ديوي سواء استخلصها العقلاني أو التجريبي أيضاً من التمييز الواضح بين الفكر، وميدان المعرفة، وعالم الواقع الذي يرتد إليه الفكر بصورة مفترضة: فإن الفكر على ما يعتقد كان يوجد مستقلاً عن العالم، ومعرفياً كشيء من الإدراك المتوسط، وأنطولوجياً كمظهر فريد للذات.[317] ولقد رأى ديوي أن معنى الانقلاب الكوبرنيقي هو أننا لا يجب أن نمضي

([315]) Dewey John – **Reconstruction In Philosophy** P: 61
([316]) **Ibid** P: 92.
([317]) http://WWW.iep.utm.edu/dewey/

إلى المعرفة للحصول على حكم كلي عن الواقع. والعالم كما نجربه هو عالم واقع. ولكنه ليس في أشكاله البدائية عالماً معروفاً، عالماً مفهوماً، ومتماسكاً وآمناً على نحو عقلي. فالمعرفة تتألف من عمليات تعطي الموضوعات المجربة صورة تجرب فيها العلاقات التي يعتمد عليها المجرى الموجه للأحداث على نحو آمن. إنها تشير إلى عملية انتقال من إعادة توجيه وتنظيم للواقع. وإنها متوسطة وأداتية؛ وتأتي بين تجربة عرضية وطارئة للوجود على نحو نسبي، وبين أخرى مستقرة ومعرفة إلى حد ما.[318] فالمعرفة عند ديوي إذن أداتية ومتوسطة، والثورة الكوبرنيكية التي زعمها في المعرفة تؤكد على فكرة الوحدة بين الذات العارفة والموضوع المعروف.

وفي إطار نظرية المعرفة إذن فليس هناك موضع للحديث عن "ذات" عارفة من جهة، و"موضوع" معروف من جهة أخرى، بل لابد من تجاوز هذه النظرية التأملية الخالصة من أجل ربط الوعي بالطبيعة ربطاً أولياً مباشراً.[319] يقول ديوي:"والعارف يوجد في داخل عالم الوجود؛ ومعرفته، بوصفها تجريبية تشير إلى تفاعل للوجود مع الوجودات الأخرى. وعلى أي حال يوجد اختلاف أكثر أهمية بينها وبين التفاعلات الوجودية الأخرى.[320] ومضى ديوي فأعلن أن المعرفة هي دائماً مادة مستخدمة أي أنها تجعل الحوادث الطبيعية مجربة. والمعرفة بعد ذلك، هي دائماً أداة أو وسيلة للتغيير من واقع غير مقبول إلى واقع أكثر قبولاً.[321] فالمعرفة عند ديوي لا انفصال فيها بين ذات عارفة وموضوع معروف، ومن ثم يرتبط

([318]) Dewey John – **The Quest for Certainty:** A Study of the Relation of Knowledge and Action PP: 295 – 296.

ـــ جون ديوي **البحث عن اليقين** ترجمة وتقديم دكتور أحمد فؤاد الأهواني ص: 323 ــ 324.

[319]) دكتور زكريا إبراهيم **دراسات في الفلسفة المعاصرة** ص: 66 ــ 67.

([320]) Dewey John – **The Quest for Certainty:** A Study of the Relation of Knowledge and Action PP: 295 – 296.

ـــ جون ديوي **البحث عن اليقين** ترجمة وتقديم دكتور أحمد فؤاد الأهواني ص: 323 ــ 324..

philosophy Men and movements in American –) Blau Joseph L. p[321](p:235.

الوعي بالطبيعة، والمعرفة بما تنطوي عليه من وحدة تهتم بتغيير الواقع ليكون مقبولاً وذلك نابع من كونها أداة أو وسيلة.

إن نظرة ديوي للمعرفة تختلف عن نظرة برجسون، لقد أقام برجسون فصلاً تاماً بين وقائع الحياة النفسية ووقائع العالم الخارجي، فتكلم عن نوعين من الانفصال أحدهما لمصلحة المكان والآخر لمصلحة الديمومة، يقول:" إن العلم (*) عندما يتناول بالبحث الشامل الأشياء الخارجية فإنه يقوم بالفصل بين هذين العنصرين، الامتداد étendue والديمومة durée."(322) ويقول أيضاً:" وتبدو الديمومة، بعد عودتها إلى نقائها الأصلي كتعددية كيفية بشكل كامل، ولا تجانس مطلق une hétérogénéité absolue للعناصر التي تمتزج بعضها في البعض الآخر."(323) ورأى آرثر روجرز أن مشكلة الأبستمولوجيا الآن لابد بالمعنى الأضيق بكل بساطة أن تعمل باستدلالات هذه الحقيقة الواضحة القائلة بأن معرفة الفكر ومعرفة الشيء ليستا شيئاً واحداً وإنما شيئان، وأن المعرفة هي دائماً معرفة إنسان، وأن الإنسان ذاته هو بصورة واضحة جداً ليس إلا جزء صغير في عالم الواقع الذي يشكل غرض المعرفة.(324) من هنا يؤكد برجسون على أن ظواهر الحياة النفسية منفصلة ومستقلة تماماً عن العالم الخارجي أو عالم المكان، ومن ثم تختلف فلسفة ديوي عن فلسفة

(*) Ces deux éléments, étendue et durée, la science les dissocie quand elle entreprend l'étude approfondie des choses extérieures.

(322) Bergson Henri – **Essai sur les données immédiates de la conscience** [Pierre Salamé PhD, Strasbourg, France, 2003] P: 101. available from http ://www. Alexandra Ahlamontade. Com [accessed 14th December 2012].

ـ هنري برجسون ـ **بحث في المعطيات المباشرة للوعي** ـ ترجمة د. الحسين الزاوي ـ مراجعة د. جورج كتورة [المنظمة العربية للترجمة ـ الطبعة الأولى ـ بيروت 2009] ص: 204.

- available from Pair com/ sociomjmt/ [accessed 21th December2012].

(323) Obst.

(324) Rogers Arthur **Kenyon – English and American philosophy since 1800 a critical survey** [New York The American Company 1922] Available from www.google.com [accessed 12th April 2013] pp: 388 – 389.

برجسون وفلسفة آثر روجرز فإذا كان برجسون وروجرز يؤكدان على عملية الانفصال فإن ديوي يؤكد على الوحدة.

ثالثاً: الوحدة الأداتية والعلم:

بينما كان مذهب جيمس يتجه على الخصوص وجهة دينية، وبينما كان شيللر يريد إقامة مذهب إنساني فلسفي، فإن ديوي يتجه باهتمامه كله ناحية العلوم الطبيعية. وهو يأخذ بالمذهب "السلوكي" الذي قدمه واطسون، وهو المذهب الذي يقول إن العقل ما هو إلا "ما يفعله الجسم". وانتهى ديوي إلى أنه لا توجد معرفة حقيقية خارج المعرفة التي ينتجها منهج العلوم الطبيعية. وينبغي رفض كل الأفكار التي تتعالى على الطبيعة، في هذا العصر المتقدم، والاتجاه بالكلية إلى "الخبرة".[325] من هنا نجد أن ديوي ينحاز إلى العلم ولا يقبل أي أفكار إلا إذا كانت متصلة بالخبرة. ولا يقبل أي معرفة إلا المعرفة التي تتولد عن منهج العلوم الطبيعية. ومن ثم اختلف ديوي عن جيمس وشيللر، وبكلمات تختلف النزعة العلمية عند ديوي عن النزعة الدينية عند جيمس والنزعة الإنسانية عند شيللر.

لقد كان لدى جيمس وديوي نظريات ثرية في الخبرة. وليس ثمة شك في ذلك. وقد أصبحا مقتنعين مع استوالد وماخ، وبرجمان، Schlick، وكارناب، بأن المعرفة العلمية يمكن أن تستغني ليس فقط عن المداولة السببية "الميتافيزيقية أساساً"، وإنما عن مداولة أي واقع غير مجرب ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن كل من "الراديكالية" و"التجريبية المتحررة،" يمكن أن تحصل فقط على تأويلات وضعية للعلم. ذلك، أن جيمس وديوي لابد أن يقدما قراءة أداتية كاملة للشروط النظرية للعلم وهكذا بالنسبة لقبول الفكرة القائلة بأن التفسير هو "تصنيف"، وكان التفسير والتنبؤ متناسقين.[326] فالمعرفة العلمية بهذا المعنى ليست في حاجة إلى المداولة السببية الميتافيزيقية ولا أي حقيقة

---

[325]) إ.م.بوشنسكي ـــ **الفلسفة المعاصرة في أوروبا** ص: 199.

[326](Manicas T.Peter) **Rescuing Dewey** Essays in Pragmatic Naturalism [Lexington Books New York 2008] p: 24.

واقعية غير مجربة، فكل ما يقدم إذن سواء من التجريبية الراديكالية والتجريبية المتحررة ليس إلا تفسيرات وضعية للعلم. ومن ثم فعلى كل من جيمس وديوي أن يأتيا بقراءة أداتية متكاملة بالنسبة للإطارات النظرية للعلم.

إن مقالة بيرس "كيف نوضح أفكارنا،" الآن أفقدته نزعته الواقعية، وبطبيعة الحال كانت الإلهام الأصلي للمعالجة البرجماتية للشروط النظرية. وهكذا كتب ديوي أن "تحليل الموضوعات والطبيعة ككل داخل وقائع مقررة حصرياً من حيث المقدار الذي يمكن التعامل معه بالحساب... هو إقرار بأن هذه طريقة فعالة للتفكير في الأشياء... بصياغة معانيها." والمفاهيم هي إما أن تكون محددة "عملياتياً" أو "مجرد اختراعات جدلية". ويؤكد ديوي بأن أكثر عمل تحليلي لنيوتن يمكن "أن يظل ثابتاً، لو أن موضوعاته الفيزيائية أخذت في الاعتبار واستعيض عنها بنقاط هندسية" وعلى حد تعبير ديوهم Duhem لكن هذا يمكن فقط أن يكون كذلك لو" أن النظرية الفيزيائية لم تكن مفسرة. إنها نسق من القضايا الرياضية، مستخلصة من عدد بسيط من المبادئ الرياضية، وهي التي تهدف إلى التمثيل باعتبارها بسيطة، وكاملة، ودقيقة كإمكانية لوضع القوانين التجريبية."[327] فالتحليل بالنسبة للأشياء والطبيعة بأثرها في إطار وقائع حقيقية وذلك باستخدام الكم أو المقدار الحسابي أو العددي يعد من أكثر الطرق تأثيراً وفاعلية للنظر في الأشياء والتفكير فيها بصياغة لمعانيها. يعني هذا كله انحياز شديد إلى العلم والواقع العملي وعدم الانزلاق إلى الأفكار المتعالية التي لا تتصل بالخبرة.

وفي مستهل مقالته الأولى عن "التفكير وموضوعه" اتبع ديوي خطى بيرس. ودافع بيرس عن ذلك النوع المنطقي الذي يهدئ من إثارة الشك ويوضح أفكارنا. وكذلك يعتقد ديوي بأن التفكير التأملي يتضمن معيار لنجاحه بالدرجة التي يتخلص بها الفكر من أي

---

(327) Ibid, p:24.

صعوبة. هذا تطبيق منطقي. وفي مقابله فإن الدفاع عن المنطق المجرد يرجع إلى المسئولية القائلة بأنه يتعامل فحسب مع العوائق والأساليب للتغلب عليها. والآن فإن الأحكام المطلقة تحط من قدر هذه الاعتبارات النفعية لأنها تفضل "الصور والمبادئ الكلية للفكر بالتمسك في كل مكان بالخير الذي يغفل أي اختلاف في الموضوعات." وعن طريق هذا التحقير سيرى القارئ سريعاً أن الأحكام المطلقة تستأصل الجذر الكامل للمداولة العملية والبحث العلمي المشخص. وفي اختيارها للتجريدات، وبدون إشارة ممكنة أو حمل فإنها تعرض لضعف الميتافيزيقا المجردة بمعنى الميتافيزيقا التي تقيم فجوة بين ذاتها وبين العلم.(328) إن ديوي بهذا يعارض الأحكام المطلقة والأفكار المجردة، فهذه الأحكام المطلقة تحط من قدر النظر إلى المنفعة والسبب هو أنها تسعى إلى إقامة صور ومبادئ كلية للفكر ومن ثم فإن قطع الطريق منذ بدايته عن المداولة العملية والبحث العلمي العيني سيقود إذن إلى إحداث انفصال بين النظر والعمل، وهكذا تنشأ هوة بين الميتافيزيقا وبين العلم.

لقد حملت البرجماتية المسئولية القائلة بأن الأمريكيين لا يمكن أبداً أن يتقبلوا "الواقعية" و"البرجماتية" كما قال بيرس، "بأنهما منفصلين كطرفين متباعدين." وعندما ارتبط هذا التشويش ببعض الالتباسات في العلم، فمن السهل أن يؤدي أحدها إلى سوء الفهم المميز للتحليلات العميقة عند ديوي لـــ" منطق الأحكام." وبالتطوير في الطريقة الأصلية الرؤية البرجماتية التي تربط بين المعرفة العقلية وبين الغرض العقلي، حاول ديوي أن يوضح أن الأحكام العملية تستجيب للقواعد والشروط التي جعلتها مختصرة شأنها شأن الأحكام "النظرية"؛ ولكن ليس لأن تبرير الأحكام النظرية هو أن بها بعض الاستخدام "العملي"، بل لأن كل بحث مقيد بشروط مماثلة، وموقف محدد يبدأ فيه البحث، وموضوعات موروثة يعمل بها، و"الواقع"

---

(328) Riley Woodbridge PH.D. from Puritanism to **American thought** pragmatism p:289.

الذي يفرض حدوده الخاصة، والنتائج التي ينتجها العمل بـــ "الفروض،" والنتائج التي ستكون وثيقة الصلة بوظيفة الفرض العقلي للبحث. ويمكن أن تكون هناك اختلافات لا تزال موجودة في الممارسات الواقعية تهدف إلى إرضاء العقلانية النظرية والتي تهدف إلى حل المشكلات "العملية". إتباع كامل لبيرس وجيمس. واعتقد ديوي بأن الـــ "تجريد العلمي المتفرد يكمن في درجة تحرره من الالتصاقات الوجودية الجزئية". وأن " في البحث العلمي... والمعاني ترتبط الواحدة منها بالأخرى على أساس خصائصها كمعاني، خالية من الإشارة المباشرة إلى الاهتمام بمجموعة محددة". أي أنها ليست ذلك البحث العلمي الذي تحرر من شروطه وأغراضه الوجودية، لأنه هدف برجماتي تماماً وليس بحث كان أو يمكن أن يكون. وبالأحرى، والكلمات بالنسبة لما أثبتناه آنفاً هي "جزئي" و"محدد،" كما أصر بيرس بالضبط.(329)

إن ما يسمى بالمنهج العلمي هو مسلمة أداتية للبرجماتية. وهذا المنهج هو تطبيق لفرضية العمل للعلم الحديث في الحياة العقلية. والتطور يوضح "التقدم"، ويعطينا فرضية العمل أداة "التقدم" وتدفق التقني في العملية. إن فرضية العمل في العلم هي "أسلوب" أو "صيغة عمل" للتعامل مع المشكلات العلمية والمقبولة مؤقتاً إذا كانت تعمل. وبطريقة مشابهة ينظر لجميع نظرياتنا كـ"أساسيات" و"أدوات للاستخدام،" "وأنواع للتكيف" في الواقع الذي ندركه على أنه الحل الخاص بالمشكلة العقلية. وقضية الروح في عقل البرجماتي ليست هي القول بأن النظرية أو الـــ "فكرة" عند جيمس أو "عملية الحكم" عند ديوي وإنما الحقيقة أو الخطأ، بل "هل ستعمل"؟ واتخاذ نظرية بسيطة من أجل ذلك العقل وذلك وحده. فقيمتها تنحصر في نوعية عملها، وأن هذا يتكون من قابلية تكيفها لقياس تنوع الحقيقة في تطوير إعادة بناء الخبرة. وهكذا، بمعنى أنها أداة مفيدة، وتصبح الفكرة عامل مشترك أو

---

(329) Essays in Pragmatic Naturalism Manicas T.Peter Rescuing Dewey) p:25.

وظيفة في عملية.[330] ففي إطار البرجماتية إذن نجد أن المنهج العلمي فرض أداتي، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى المنهج تطبيق لفرضية العمل في الحياة العقلية. في هذه النظرة يؤكد ديوي على التطبيق والمنهج العلمي والفرضية الأداتية، كل هذه الكلمات هي محاولة من جانب ديوي لتحقيق الوحدة بين الفكر والواقع أو النظر والعمل وهو التقسيم الذي اتسمت به الفلسفات القديمة وانحازت للمثل والمبادئ العقلية المجردة وأهملت عالم الخبرة والواقع وأخفقت في الربط والتوحيد بينهما.

رأى إميل بوترو في كتابه "العلم والدين في الفلسفة المعاصرة" أنه من العسير استخلاص نصيب الفعل في العلم بأكثر نفاذاً وبراعة مما فعله البرجماتيون. فالبرجماتية تحدد العلاقة بين النظر والعمل أكثر منها نظرية للعمل نفسه.[331] وبالنظر إلى "البرجماتية" كما رآها البعض عموماً هي كلمة غامضة مبهمة، ومحيرة. وعلى الرغم من هذا، تنعت بأنها قمة التقليدية العقلية الرئيسة. والكتّاب الأمريكيين الآخرين لم يقدموا كذلك اقتراحاً راديكالياً لجعل مستقبلنا يختلف عن ماضينا، كما هو الحال عند جيمس وديوي. ويعتقد العديد من الفلاسفة بأن كل شيء مهم في البرجماتية قد تم حفظه وتكيفه لاحتياجات الفلسفة التحليلية. وبمزيد من التخصيص، فإنهم ينظرون إلى البرجماتية باعتبارها تصحيحات شمولية متنوعة مفترضة للمذاهب الذرية للتجريبيين المنطقيين الأوائل.[332] والجدير بالذكر أن الأداتية التي اخترعها ديوي لم تكن صالحة للتطبيق على

) [330](John Driscoll T**. pragmatism and the problem of the Idea** pp:22 – 23.

[331]) اميل بوترو – **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة** – ترجمة أحمد فؤاد الأهواني [الهيئة المصرية1973] ص: 221.

pragmatism, relativism, and irrationalism Roty Richard)[332]([American Philosophical Association 1980] p:719. Available from: http://www.jstor.org. [Accessed 12th April 2012].

جميع الحالات فإنه يوجد بدون شك كما ذكر ديوي نفسه حالات بعينها لا تصلح أن تطبق فيها الأداتية بمفهومها السائد.[333]

النتائج

أولاً: إن الفكر الأداتي فكر عملي لا يحسب حساباً للنظريات الفلسفية المجردة، إنه يبدأ بالعمل وينتهي بالنتائج العملية المفيدة. والفكرة لا توصف بالصدق إلا إذا انتهت إلى نتيجة مقبولة، والقضية لا توصف بالصدق إلا إذا انتهت إلى حل الإشكال المقصود. لذا ينبذ ديوي الأحكام المطلقة والأفكار المجردة. وإن قطع الطريق منذ بدايته عن المداولة العملية والبحث العلمي العيني سيقود إلى إحداث انفصال بين النظر والعمل، بينما الأداتية محاولة لتحقيق الوحدة والانسجام. وإعادة البناء تعد محاولة للقضاء على العوامل المتوارثة المتناقضة القديمة. والحقيقة في أساسها أداتية عند ديوي لأن الفكرة فيها يتم اختبارها بمقدار الوصول إلى نتائج عملية محسوسة. والإنسان دائم الحركة والسعي لإيجاد وسائل جديدة تمكنه من توافق مع بيئة متغيرة تمنعه باستمرار من تحقيق الاستقرار ولهذا فهو دائم التطلع إلى اكتشاف وسائل متجددة.

إن هدف الأداتية هو إيجاد نظرية منطقية تختص بالتصورات والأحكام، وتكوين نظرية للأشكال العامة للتصور والتأمل. وإعادة البناء تقوم على تأكيد دور العلم وأهميته في تحقيق التقدم. بينما المنهج العلمي فهو فرض أداتي، وتطبيق لفرضية العمل في الحياة العقلية. والأداتية هي النظر إلى الأفكار كأدوات لتفسير وترتيب خبرتنا، بالإضافة إلى كونها خطط للعمل.

إن فكرة الوحدة عند ديوي كان من المفترض أن تحقق التوازن والتآلف بين الظاهر والباطن إلا أنها انحازت منذ البداية إلى الجانب العملي ومن ثم فإن الوحدة التي أسسها ديوي كانت دائماً على

) [333](Dewey John **Experience And Nature** [London George Allen & Unwin, LTD 1929] p:366.

حساب طموحات الإنسان المتعالية والتطلع إلى عالم مثالي وهذه ميزة للإنسان جعلته يختلف عن غيره من سائر المملكة الحيوانية. إن ديوي غارق تماماً في الخبرة والعمل والوقائع المادية في العالم حتى أن العقل لم يكن له دور سوى ترقية الحياة المادية للإنسان، والمنهج الأداتي الذي ابتكره ديوي يمضي في هذا السبيل وأن وظيفته تكمن في توجيه الأفكار نحو الصراع من أجل البقاء، وهذا هو المبدأ الذي أرساه داروين وخصوصاً في كتابه "أصل الأنواع" ذلك الكتاب الذي أصاب الإنسان بصدمة غير مسبوقة. وقد اتبع ديوي هذا النهج الدارويني، فلم يكن في استطاعته أن يؤسس مذهباً يراعي فيه تطلعات الإنسان إلى عالم متعال، إنه غير قادر على أن يؤسس نسقاً فلسفياً عظيماً على غرار أفلاطون أو ديكارت أو كانط أو هيجل إلى آخر ما هنالك من مذاهب شامخة، إن كل العمليات التي قام بها ديوي تركزت حول المنفعة والعمليات الحسابية ومن ثم انحصر دور العقل حول هذه الأشياء، ولم يكن الإنسان إلا آلة عبقرية تتحرك من تلقاء ذاتها.

إن الحقيقة التي يبحث عنها ديوي تنطلق أساساً من العلم والخبرة وما يتصل بهما من أفكار. ولا وجود إلا للمعرفة التي تنشأ عن منهج العلوم الطبيعية لاستخدامها لغة الرياضة لدقتها ووضوحها. وأن تحليل الأشياء والطبيعة في إطار وقائع حقيقية لا يجوز النظر إليه إلا من خلال عمليات حسابية هذا من جهة، ومن جهة أخرى تأثر ديوي بصراع الأفكار لهيجل والصراع الطبيعي من أجل البقاء في النزعة التطورية. لقد تأثر ديوي بنظرية داروين حيث يناضل الإنسان كغيره من الكائنات الحية من أجل التكيف مع البيئة المحيطة، لكن الإنسان يتمتع بقوة الإدراك التي يستخدم فيها العقل للتغلب على المصاعب والعقبات التي تعوق تكيفه. وعلى هذا النحو نجد أن ديوي شأنه شأن جيمس وشيللر يرفض الاهتمام بالاعتبارات الميتافيزيقية، إنه يرفض الفصل بين الفكر والعمل.

ثانياً: إن العادة هي عنصر أساسي في الطبيعة الإنسانية ومن ثم فهي تؤلف الذات، إنها تشتمل على عنصرين متحدين أحدهما فسيولوجي والآخر مكتسب فهي ليست اجتماعية خالصة أو

فسيولوجية خالصة إنها حساسة ومرنة وقابلة للتكيف. وإن جوهرها يعد تنظيماً مكتسباً لسبل وأنماط الاستجابة. ومما يعزز فكرة الوحدة عند ديوي هو وجود تشابه كبير بين العادة والوظيفة الفسيولوجية. فالعادات تضم في داخلها الأحوال البيئية المحيطة جنباً إلى جنب مع المجتمع أو الأفراد الإنسانيين. وتتسم العادة بالآلية ومدعمة فسيولوجياً. والشخصية أيضاً تتسم بالوحدة والتكامل، من حيث تشابك العادات وتأثر بعضها بالبعض الآخر. والوحدة التي تشير إليها فلسفة ديوي تبرز أيضاً الانسجام والتناغم بين العقل والعادة.

إن ديوي في بحثه عن العادة يعلن وبغرابة شديدة أن العادة هي أساس الطبيعة الإنسانية وجوهرها، وأما الأفكار والتصورات التي تتولد عن العقل فهي مجرد وسائل للمحافظة على بقاء الإنسان وتكيفه مع المحيط الذي يعيش فيه. وقد كشف تحليل ديوي للعادة عن وجود وحدة بين النشاط الفطري والمكتسب، والعادة أقوى بكثير من الدافع، فهي ليست منفصلة عنه والدافع بدونها لا يمثل شيئاً. والعادة تستخدم الدوافع النقية وتؤلفها وفقاً لعالمها ومن ثم يصعب التمييز بين العادة والدافع الطبيعي. وفي نظر ديوي أيضاً أن الدافع والعادة، هما المحددات الأولية للسلوك. وأن الحاجة تنمي التفكير- واهتمام ديوي بالعادة كعنصر أساسي في الطبيعة الإنسانية يعد من هذه الزاوية بحثاً برجماتياً فديوي يقر الوحدة والاتصال وعدم الفصل بين النشاط الفطري والنشاط المكتسب.

والجدير بالذكر أن اهتمام ديوي بالعادة يختلف عن غيره ففي حين اهتم ديكارت بالعقل واهتم روسو بالعناصر الطبيعية في الإنسان واهتم برجسون بالحدس، اهتم ديوي بفكرة العادة، فاهتمامه بالعادة أدى به إلى أن ينسب إليها أشياء مثل الملاحظة والتنبؤ والإدراك. فازدياد العادات ومرونتها ينمي الملاحظة ويزيد من التنبؤات ويثير الخيال. بينما اقتصر دور العقل عنده في الاكتشاف والتذكر. أما وظيفة الدافع تنحصر في تحريك التفكير، وإثارة التأمل. بينما يختص التفكير باختراع الوسائل، وتوجيه التقنية. وكلها وسائل وأدوات للمحافظة على بقاء الإنسان وتكيفه مع البيئة من حوله.

ثالثاً: إن اهتمام ديوي بالفعل والعمل قاده إلى إنكار كل الفلسفات الميتافيزيقية التي تتجاوز حدود العالم الواقعي، ولذا فلا محل للنظر إلى الفلسفة المثالية والفلسفات الثنائية في إطار عالم الخبرة الذي لا يعتريه أي انفصال. ومن هنا تهيمن فكرة الوحدة على ديوي هيمنة تامة، لقد كان ازدرائه للثنائيات الفلسفية شغله الشاغل، إنه لم يجد في تاريخ الفلسفة سوى معارك جدلية. حتى أن الفكر الحديث في نظره لم يكن في مقدوره أن يتخلص من الثنائية. والأداتية عند ديوي من هذه الزاوية تختلف عن الفكر الكلاسيكي الذي شوه طبيعة الحقيقة ووظيفة المعرفة وفصل بين الفكر والواقع.

إن تكامل مناهج العمل عند ديوي يعبر في أساسه عن فكرة الوحدة، وبالنظر إلى العمل الذي تتجه إليه الأداتية نجد أن المعرفة من جهتها سبيل إلى العمل، إنها ضرب للعمل التطبيقي وطريقة للتفاعل. فالفكر يعد تجريبياً، والخبرة ليست مستقلة عن الأفكار وإنما تهتدي بها، وارتباط الفكر بالحقيقة الواقعية يجعل العمل يحيا في قلب الأفكار. وبهذا تكون المعرفة أداتية ومتوسطة، والثورة الكوبرنيكية التي زعمها ديوي في المعرفة تؤكد على فكرة الوحدة بين الذات العارفة والموضوع المعروف. والمعرفة لا انفصال فيها بين ذات عارفة وموضوع معروف، والمعرفة بما تنطوي عليه من وحدة تهتم بتغيير الواقع ليكون مقبولاً وذلك نابع من كونها أداة أو وسيلة.

الفصل الخامس

آلفين توفلر وتوقعات المستقبل

مقدمة

إن تجارب الماضي وما يكتنفها من أسرار، وغموض المستقبل وما حف به من أخطار؛ بل إن تأرجح الأحداث بين دلالات

الماضي ومجاهل المستقبل، كلها علامات لا تقدم نبأً يقينياً، وكلها عوامل تجعل التنبؤ التاريخي في قلق واضطراب؛ ولهذا تباينت وجهات النظر بين من يقبلونه ويدافعون عنه، وبين من يرفضونه رفضاً تاماً. و الحكم بأن مسيرة التاريخ تنتظم وفق قوانين معينة يعد حكماً عشوائياً يقضي على كل جهدٍ بشريٍ مناهضٍ للاضمحلال الذي يقتلع كل شيء من جذوره، ويجتاح كل الأمم والإمبراطوريات في التاريخ على السواء. والتنبؤ التاريخي كما صوره توفلر يعد لوناً من ألوان التنجيم. إذ الأحداث البشرية متغيرة ومتقلبة، ولا تسير وفقاً لقوانين ثابتة ومطلقة. والعلم لا يمكنه أن يقدم تنبؤات دقيقة حوله. وقد كشف التحليل الاجتماعي لتوفلر أن التغير هو العامل الأساسي الذي تنتظم أحداث التاريخ كلها وفقاً له.

توفلر والتنبؤ التاريخي

حلقت أمام آلفين توفلر(•) رؤية نظرة جديدة إلى التاريخ ترتد في أساسها إلى أصول برجماتية. وتوفلر كغيره من البرجماتيين ينبذ التصورات الميتافيزيقية المجردة، والقضية البرجماتية لا تعد صادقة إلا بقدر ما يتولد عنها من نتائج عملية نافعة، وفي ميدان التاريخ تؤكد البرجماتية أن المعرفة الصادقة عن الماضي تؤدي إلى معرفة تاريخية مفيدة، لقد درس توفلر تاريخ الجنس البشري منذ أقدم عصوره فوجد أن التغيير هو العامل الأساسي الذي يتحكم في التاريخ وفي حركته، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. والبرجماتية لا تهتم بالتصورات الميتافيزيقية المجردة وإنما تهتم بالتصورات التي يكون لها آثار عملية. ولكي نتيقن من معنى التصور العقلي فيجب أن ننظر في أي الآثار العملية يمكن أن تتولد بالضرورة عن حقيقة ذلك

(•) **آلفين توفلر** (Alvin Toffler) ولد في 3 أكتوبر 1928، كاتب ومفكر أمريكي وعالم في مجال دراسات المستقبل: (Futurology) تم ترجمة كتبه إلى عدة لغات عالمية. متزوج من هايدي توفلر وهي كذلك كاتبة ومستقبلية، يعيشان في لوس أنجلس. كتبا معا الكتب التي ظهرت باسم آلفين توفلر. في كتابه *الموجة الثالثة* يبيّن توفلرثلاثة أنواع من المجتمعات، مستندا على مفهوم "الموجات"- كل موجة تزيح المجتمعات والثقافات الأسبق جانبا.

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A2%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%86_%D8%AA%D9%88%D9%81%D9%84%D8%B1

التصور، وبعض هذه الآثار سوف تشكل المعنى الكامل للتصور[334]. وكان من نتيجة اهتمام البرجماتيين بالتركيز على الآثار العملية للفكرة، ازدراء للميتافيزيقا.

والنقطة التي ستكون محل الدراسة في هذا البحث هي مسألة وجود "توقعات مستقبلية" إنها مسألة برجماتية، لقد كانت قضايا القرن العشرين هي الأرض الثابتة التي انطلق منها توفلر لتوقع صدمات مستقبلية، لقد رأى أن كلمة احتمال أو توقع هي الكلمة التي تناسب تماماً تلك الدراسات والأبحاث التي تهتم بالقضايا والمشكلات المستقبلية. وسنحاول الآن إلقاء مزيد من الضوء حول هذه النقطة.

أولاً: فكرة التنبؤ:

ساد الاعتقاد لدى البعض بأن التنبؤ في العلوم الإنسانية؛ وبخاصة التاريخ، لا يقل أهمية عن التنبؤ في العلوم الطبيعية. ومن ثم فإن هؤلاء يتمسكون بالقول بأن التنبؤات التاريخية ليست غيبية؛ ولكنها علمية قائمة على أسس قانونية، وحتى إذا لم تبلغ درجة من الدقة كما هو قائم في العلوم الطبيعية؛ فان ذلك لا يعني استحالتها؛ لأنه يمكن أن توجد تنبؤات بعيدة المدى واسعة النطاق لا تتناول التفصيلات الجزئية.[335] صحيح أن التنبؤات في التاريخ ليست غيبية، لكنها في الوقت نفسه ترتبط بأفعال الإنسان، وهذه هي الأخرى لا يمكن الاعتماد عليها لاختلافها وتنوعها.

وبالإضافة إلى ما سبق يجعل بعض الآخرين كلمة [تنبؤ] قاصرة على العلوم الطبيعية وحدها، ويعدون التنبؤ من المسائل التي يستحيل تطبيقها في التاريخ. يقول كارل بوبر :"إن الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة، وإنه لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الإنساني

([334]) Thilly Frank – **A History of Philosophy** [Henry Holt and Company – New York 1953] P: 597.

([335]) دكتور أحمد محمود صبحي ــ **في فلسفة التاريخ** [مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1975] ص : 38 .

بطريقة من الطرق العلمية أو العقلية". [336] وآلفين توفلر هو كذلك يرفض استخدام كلمة "تنبؤ"؛ لأن الأحداث البشرية مليئة بالمفاجآت والمصادفات والصراعات والاضطرابات والتقلبات.[337] والتنبؤ كما أوضحه توفلر في كتابه "تحول السلطة" لا يقدم لنا معرفة دقيقة بالمستقبل، فالحياة حافلة بالمفاجآت السريالية. وحتى النماذج والبيانات "الجامدة" ظاهرياً كثيراً ما تقوم على افتراضات"مرنة" خصوصاً عندما تتصل هذه الافتراضات بالأمور البشرية.[338] والتنبؤ في ميدان التاريخ ــ على هذا النحو ــ لا يحظى بقبول عام؛ وذلك لأن الأفعال الإنسانية ليست خاضعة لقوانين ثابتة كقوانين الطبيعة؛ ومن ثم فإن الاعتقاد بأن التنبؤ في العلوم الطبيعية يصلح أن يكون عنصراً أساسياً في التاريخ إنما هو اعتقاد لا تؤيده وقائع التاريخ وحوادثه؛ إذ قد يصدق التنبؤ التاريخي في بعض الأحيان لكنه لا يكون كذلك دائماً، لكن التنبؤ في العلوم الطبيعية يتسم بالدقة والصدق الدائمين. وباختصار فإن التاريخ سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حافل بالهزات التي لا يمكن التكهن بها.

يرفض توفلر التنبؤ التاريخي؛ لأنه يعد لوناً من ألوان التنجيم؛ حيث الأحداث البشرية متغيرة ومتقلبة ولا تسير وفقاً لقوانين ثابتة ومطلقة، والعلم لا يمكنه أن يقدم تنبؤات دقيقة حولها. واهتمام توفلر ينصب حول التحليل الاجتماعي، وعملية الاتصال بين الحاضر والماضي إنما تأتي كنتيجة للتحليل الاجتماعي وليس التنبؤ. لقد استبعد توفلر التنبؤ ولكنه بدلاً منه استخدم وسيلة بحث متميزة أطلق عليها اسم التحليل الاجتماعي"تقدم الموجة".[339] social "wave front analysis". لقد استطاع توفلر من خلال وسيلة البحث هذه أن يحدد

---

(336) كارل بوبر ــ **بؤس الأيديولوجيا ــ نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي** ــ الطبعة الأولى [الطبعة العربية دار الساقي 1992] ص : 5.

(337) **http://www.maslowtoffler.com/AToffler.html**

(338) آلفين توفلر"**تحول السلطة بين العنف والثورة والمعرفة**" تعريب ومراجعة د.فتحي حمد بن شتوان،نبيل عثمان.(مكتبة طرابلس العلمية العالمية 1996) ص :11.

(339)Toffler Alvin – **The third wave** [Pan Books London 1981] p: 27.

اتجاه سير أحداث المجتمع. وقد كشف له التحليل الاجتماعي أن التغير هو العامل الأساسي الذي تنتظم أحداث التاريخ كلها وفقاً له.

وقد أشار بول كيندي إلى وجود اختلاف زمني ومنهجي بين دراسة الماضي والتنبؤ بالمستقبل؛ فالماضي ينتمي إلى التاريخ، والمستقبل بدوره مجهول لنا تماماً؛ ومن ثم لا يوجد تنبؤ يقيني.[340] يعتمد بول كيندي هنا على التأمل في عمليات قيام وتدهور القوى العظمى، والاستفادة من دروس الماضي، حيث ينطلق من دراسة وتأمل ما هو معلوم إلى توقع المستقبل، والتوقع على هذا مرتبط بالوقائع التي تدخل في طي التاريخ. نلاحظ أن بول كيندي قام بعملية حشد للوقائع والأحداث التاريخية الكبرى ثم وضع لها فرضاً يفسرها واعتقد أن هذا الفرض يستطيع أن يساعدنا على التنبؤ بما سيأتي في المستقبل، ومن حسن الطالع أن هذا الفرض قد ساعده على التنبؤ بمصير إمبراطورية عظمى كإمبراطورية الاتحاد السوفيتي. لكننا نرى أن هذا الفرض هو مجرد اعتقاد وإنه إذا صح في موقف ما فإنه سيثبت بكل تأكيد فشله في مواقف أخرى لأن التاريخ الذي نعيش فيه هو تاريخ الإنسان، فالإنسان هو الذي يتحكم في الأحداث ويسيطر عليها. وباختصار فإن التغير ـ كما وصفه توفلر ـ وتعقل الماضي عند بول كيندي لا يؤديان إلى تنبؤ بالمستقبل؛ وإنما إلى توقعات مستقبلية.

يأتي التنبؤ التاريخي من اختيار بعض النماذج والأنماط المتشابهة في مجرى تاريخ العالم، ومحاولة المماثلة بينها وبين حياة الكائنات الحية. وكما هو معروف فإن بعض النماذج في تاريخ العالم هي التي يمكن أن تتكيف مع التنبؤ ترجع الحضارة إلى ثقافة حية لها خصائص العضويات حية المستقبل. إنها تقوم وتسقط في دورات حياة، ومؤرخو العالم يحددون المجتمعات المتماثلة التي مرت عبر

---

(340) Kennedy Paul – **The Rise and fall of the Great Powers** – [copyright 1988] P: 565.

ـ بول كيندي ــ **القوى العظمى** ــ ترجمة دكتور عبد الوهاب علوب [دار سعاد الصباح 1993] ص : 617.

دورة كاملة. والحضارة الرومانية كانت قوية يوماً ما، وأصبحت الآن بائدة. وكذلك الحضارة البابلونية، الميانا، الصينية، الهندية، السريانية، ومجتمعات أخرى[341]. ويصف إيزيا برلين موقف الفلاسفة والمؤرخين الذين تمسكوا بالتنبؤ التاريخي واندهشوا بما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم في شتى المجالات ـ بأنهم يميلون إلى البحث في التاريخ عن نماذج وسياقات منتظمة واسعة، ويهدفون في الوقت ذاته إلى الربط بين حوادث التاريخ وإخضاعها لقوانين تنظمها، وتنظم حركتها، وذلك على غرار الطبيعة ابتغاء فهم الماضي، ورأب الصدع بينه وبين المستقبل، أو عبور الهوة التي تفصل بينهما.[342] من هنا ترتبط فكرة التنبؤ ارتباطاً شديداً بالنظرية الدورية؛ حيث يعتقد دعاة هذه النظرية في وجود عملية دورية في التاريخ، تخضع لقوانين عامة ثابتة تنطبق على الماضي كما تنطبق كذلك على الحاضر والمستقبل؛ ومن ثم يمكن على أساسها التنبؤ بسير حوادث التاريخ.

ثانياً: التنبؤ ودعاة النظرية الدورية في التاريخ:

إن فكرة التنبؤ التاريخي فكرة قديمة تضرب بجذورها في فكر ابن خلدون، وذلك لارتباطها بنظريته الدورية. وترجع أهمية نظرية ابن خلدون في التاريخ إلى أنها تهتم بدراسة الأحداث التاريخية بحثاً عن القوانين التي تكمن خلفها.[343] واشبنجلر وتوينبي أيضاً قد بحثا في التاريخ عن القوانين العامة التي تتكرر لدورات دائمة التكرار.[344] يقول اشبنجلر: "ففي مصائر الحضارات المتعددة التي تتبع الواحدة منها الأخرى، أو تلامس الواحدة منها الثانية، أو تغمر هذه تلك بظلالها، أو تخمد إحداها أنفاس الأخرى، أقول في مصائر هذه

---

(341) http://www.worldhistorysite.com/prediction.html

(342)Berlin Isaiah **four essays on liberty** , [oxford university press, London , 1969] P : 43.

(343) **The Encyclopedia Of Philosophy** – Paul Edwards – Editor in Chief – Volume Three- Macmillan[New York] PP : 108 – 109.

344() روبرت لافون ـ جرامون ـ **قضايا الساعة** ـ ترجمة نادية القبانى [شركة ترادكسيم 1977] ص : 67 ـ 68 .

الحضارات يضغط كامل محتوى التاريخ البشري".[345] فالحضارات حسب هذه النظرة لها دورة حياة كالكائنات الحية سواء بسواء وهذه العملية في نظر البعض تنطوي على التنبؤ.

وتوينبي كذلك لا يعترف إلا بالنظرية الدورية في التاريخ، إنها النظرية التي تؤكد أن أحداث التاريخ تخضع لعملية دورية؛ يقول توينبي: "إن المسلمة الأساسية هي أنه في المسارات المتعاقبة أو المتزامنة للحضارات المعروفة المختلفة ـ المصرية، العراقية، الميونية، الهندية والشرق الأقصى، الهيلينية والسورية- الإيرانية، البيزنطية، والغربية والشرق الأوسط ـ تطلعنا النظرة التاريخية على دلالة عميقة وتكرار دائم عميق للخبرة الإنسانية على نطاق واسع".[346] ورأى أن الميادين المعقولة في الدراسة التاريخية هي المجتمعات التي لها امتداد في المكان والزمان.[347] أو كما ذكر وولش أن توينبي قد بدأ بإثبات أن الحضارة هي الوحدة الوحيدة المتعقلة للدراسة التاريخية. [348] ومن هنا فإن إحدى وعشرين حالة متماثلة في التاريخ قد كشفت له عن وجود قوانين ثابتة تتحكم فيها وفي حركتها. فنظرة توينبي إلى التاريخ هكذا تستوعب في جوفها فكرة التنبؤ.

وهاو؛ وشتراوس قد أشارا إلى أنه توجد أربع دورات في التاريخ، تسمى الـ "تحولات"، وتماثل إلى حد بعيد فصول السنة الأربع. تبدأ بـ "الارتفاع" المماثل للربيع؛ أي المرحلة التي تنمو فيها الحياة وتصبح الأيام أطول ويزداد التفاؤل. والارتفاع الأخير في

---

[345]() أسوالد اشبنغلر " **تدهور الحضارة الغربية** " ترجمة أحمد الشيباني ـــ الجزء الأول [منشورات دار مكتبة الحياة ـــ بيروت 1964] ص : 214.

([346])Toynbee Arnold J. – **Greek Historical Thought** – From Homer to the Age of Heraclius [New American 1964] p: xxiv.

ـــ أرنولد توينبي ـــ **الفكر التاريخي عند الإغريق** ـــ مقدمة الطبعة الإنجليزية الثانية ـــ الطبعة الثانية ـ ترجمة لمعي المطيعي [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990] ص : 37.

([347]) Sorokin Pitirim A. Modern Historical and Social Philosophies [New York – 1963] P: 114.

([348]) ه.و.وولش "مدخل لفلسفة التاريخ" ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة محمد بكير خليل [مؤسسة سجل العرب 1962] ص : 222.

الولايات المتحدة حدث بين عامي 1946– 1964. والتحول التالي هو الـ "صحوة" المماثلة للصيف حيث فترة ازدهار الحياة في أشكال عدة، ربما إلى درجة أن الأشياء تبتعد نوعاً ما عن السيطرة. وأن صحوتنا الأخيرة كانت هي ثورة الوعي من 1985 ـ 1995 والتحول الثالث هو التكشف المماثل للخريف، وعندما تموت الحياة مرة أخرى، يقصر النهار وتنحدر الأشياء إلى التشويش وعدم التحكم. وكان الانكشاف الأخير في الولايات المتحدة هو الحروب الثقافية من 1986 ـ 2005، عندما انهار المجتمع بينما هو يجيب عن الأسئلة من خلال ثورة الوعي. والتحول الرابع هو الـ "أزمة" التي تماثل أكثر الشتاء. وأثناء الأزمة، فإن البذور التي بذرت في الخريف يجب إحياؤها خلال الأيام القصيرة الباردة والحياة القاتمة التي لا ترحم. نحن في الأزمة الآن وإنه من المرجح أن تستمر حتى عام 2025. وهؤلاء الذين نجوا من الأزمة سوف ينعمون بدفء ووعود قدوم ارتفاع الربيع.(349) إن هذه النظرة إلى التاريخ تشبه نظرة اشبنجلر من حيث المماثلة بين دورات التاريخ وفصول السنة الأربع. ولكن هذه النظرة قد جعلت الولايات المتحدة محور التاريخ، إن ذلك التشبيه الذي قدمه هاو واشتراوس يفسح المجال للتنبؤ.

توفلر واحتمالات المستقبل

ولننظر الآن في نظرية توفلر في التغير، وما يترتب عليها من آثار عميقة؛ فالتغير هو نقطة البدء التي انطلق منها توفلر لدراسة تاريخ العالم؛ إنه العلة الأساسية أو السبب المباشر لما يحدث في عالمنا المعاصر من أحداث، ويستطيع توفلر من خلال التغير أن يعين على حد قوله اتجاه المجتمع لكنه لا يستطيع أن يستقريء المستقبل

(349) http://seekingalpha.com/article/124668-historical-patterns-predict-this-crisis-will-last-through-2025

ومن ثم فإنه يرفض فكرة التنبؤ بالأحداث المستقبلية وإنما بإمكانه أن يقدم احتمالات أو توقعات مستقبلية.

أولاً: التغير وتوقعات المستقبل:

رأى توفلر أن التغير(•) هو العملية التي يتحكم بها المستقبل في حياتنا.(350) والتسارع الهائل، الذي أصبح السمة الملازمة لعملية التغير في وقتنا الحالي، قد أصبح في حد ذاته قوة أساسية.(351) فالقضية الأساسية التي اكتشفها توفلر تكمن في الارتباط الوثيق بين المستقبل والتغير، حيث هذه العلاقة قديمة تضرب بجذورها في الماضي البعيد؛ ولكنها اختلت في وقتنا؛ وقد ترتب على ذلك السرعة الهائلة نتيجة للثورة الصناعية. هذا هو الاتجاه الذي سار فيه المجتمع، وهذا هو كذلك ما يريد أن يوجهنا إليه توفلر؛ لكنه لا يحدثنا عن تنبؤ بالمستقبل، حقاً إنه يتحدث عن مستقبلات محتملة لكن ذلك لا يعني بالضرورة التنبؤ في ذاته.

وتوفلر كمفكر أمريكي معاصر تأثر بالبرجماتية في البحث عن الأفكار الحقيقية الصحيحة التي لا تغادر أرض الواقع مستشهداً على صحتها وصدقها بشواهد تاريخية، وهذا هو سبيل البرجماتيين، فمهمة الحقيقة عند هؤلاء هي تحقيق فائدة، وبمعنى أدق يجب أن يكون لها فوائد عملية أيضاً، ومن ثم فالحقيقة لفظ جامع لعمليات التثبت من الحقائق كالصحة والرخاء والقوة وغيرها.(352) فوليم جيمس في أمريكا قد حث معاصريه على أن يتجاهلوا مشكلة"الحقيقة"

(•) Change is the process by which the future invades our lives.

(350) Toffler Alvin – **Future Shock** [Pan Books Ltd, Cavaye Place London swio1975] P: 11

ــ آلفين توفلر ــ **صدمة المستقبل** ــ ترجمة محمد على ناصف ــ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد [دار نهضة مصر للطبع والنشر 1974] ص : 1.

(351) **Ibid** PP: 11- 13.

ــ **الترجمة** ص : 1 ــ 4.

(352) Strah .Goy W. **American philosophy** [van nostrand Rienhold company] p:133.

المجردة وأن يركزوا على العمل؛ في"البرجماتية"، أو مطابقة الحقيقة مع ما هو فعال في ميدان العمل، حيث يبعث الأمل في إنسانية حائرة. وفي إنجلترا، فيلسوف الإحساسات والمدركات الرقيقة، ف.هـ. برادلي تساءل عن وجهة النظر التي حولت العالم إلى"باليه غير حيوي في مقولات".[353] وفي إطار البرجماتية نجد أن توفلر اهتم بدراسة تاريخ الجنس البشري فوجد أن التغير المنتظم هو العامل الأساسي الذي يسود التاريخ كله، وأن عمليات التاريخ التي لاحظها توفلر تحدث وفقاً لهذا العامل، فهناك تطابق بين التغير والواقع التاريخي وهذه سمة برجماتية. إنه لم يهتم بالأفكار الميتافيزيقية المجردة، والفكرة تثبت صحتها بقدر ما تحدثه من آثار ونتائج تأتلف مع الواقع الفعلي.

يطلعنا التاريخ كما صوره توفلر على أن التغير هو سمة مصاحبة للجنس البشري منذ نشأته على الأرض، ففي الماضي لم يكن التغير ملحوظاً؛ بل كان بطيئاً ثم ازدادت سرعته حدةً وقوة، وارتفعت معدلاته بفضل تضافر عوامل عديدة حتى أصبح التغير متسارعاً، وانعكست هذه التسارعات التي لم تشهدها البشرية من قبل على الإنسان وعلى البيئة المحيطة به، بل على كافة الأحياء على كوكبنا. يقول توفلر:"وفقدنا التوازن في المجتمع اليوم يتصل مباشرة بتصوراتنا غير الواضحة عن مستقبلات محتملة"[354]. واللحظة الحالية ليست أقل تمثيلاً من الانقسام الأكبر في تاريخ البشرية إذا ما قورنت في ضخامتها فقط بأول تغيير في المسار التاريخي، ألا وهو ارتفاع الجنس البشري من الحالة البربرية إلى الحضارة.[355] في إطار هذه النظرة إلى التاريخ لا يرى توفلر مجالاً للحديث عن التنبؤ، وكل ما يسعى لإثباته هو أن المجتمع يسير نحو وجهة معينة. ويتخذ

([353])Tomlin E.W.F.**The great philosophers** The western world [Skeffington and son Ltd,founded 1958] p:262.

([354]) Toffler Alvin – **Future Shock** P: 416.

ــ آلفين توفلر ــ **صدمة المستقبل** ــ ترجمة محمد على ناصف ــ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد ص : 487.

([355]) **Ibid** P: 21.

ــ **الترجمة** ص : 12.

من فكرة التغير دليلاً لتحديد اتجاه الحياة الاجتماعية وليس التنبؤ العلمي الدقيق بما سوف تكون عليه الحياة في المستقبل.

إن السمة البرجماتية تبدو واضحة جلية في نظرة توفلر للتاريخ، لقد اهتم بالبحث في الماضي عن فكرة التغير وتتبع مساراتها ونتائجها حتى وقتنا الحاضر، إنه يهدف إلى الربط بين الماضي والحاضر وهذه علامة أساسية اتسمت بها دراسة البرجماتية للتاريخ. فالبرجماتية تؤمن بأن الماضي ينبغي أن يكون تابعاً للحاضر، والبرجماتية تدعو إلى نزعة تاريخية أداتيه، ترى أن المعرفة أداة الفهم وتوضيح المشكلات الاجتماعية الراهنة. وتمثل هذه النزعة جانباً هاماً من الثورة ضد المؤسسات القائمة، وتفسيراتها الصورية الخاطئة.[356] من هنا نجد أن توفلر يسعى إلى الكشف عن المشكلات الاجتماعية الراهنة لكنه لا يعتمد في دراسته على تفسيرات نظرية مجردة، إذ الربط بين الأفكار والواقع العملي الذي يمكن التحقق منه تاريخياً هو جوهر البرجماتية.

لقد انطلق توفلر في دراسته لعملية التغير المتسارع من ملاحظة كورت .Kurt W وماريك Marek [س. و. سيرام .C. W Ceram] التي ترى بأننا في القرن العشرين نسدل الستار على فترة زمنية من تاريخ الجنس البشري تبلغ في مداها خمسين ألف عام، وأننا أشبه بإنسان ما قبل التاريخ عندما نفتح أعيننا فنرى دنيا جديدة تماماً[357]. لقد استفاد توفلر بالفعل من هذه الملاحظة في تقسيمه لتاريخ الجنس البشري.

وبالإضافة إلى ذلك فهذا القول المروع كما رآه توفلر يمكن تصويره بعدة طرق؛ حيث لوحظ، على سبيل المثال أنه لو قسمت

---

(356) دافيد د.مارسيل: **فلسفة التقدم** ــ ترجمة دكتور خالد المنصوري ــ [مكتبة الأنجلو المصرية ــ بدون تاريخ] ص:187.

(357) Toffler Alvin – **Future Shock**] P : 21.

ــــ آلفين توفلر ــ **صدمة المستقبل** ــ ترجمة محمد علي ناصف ـ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد ص:13.

الخمسين ألف سنة الأخيرة من وجود الإنسان إلى أعمار طول كل منها 62 سنة، فإن النتيجة هي 800عمر تقريباً، قضى منها الجنس البشري 650 عمراً كاملة داخل الكهوف.[358] فعمر الجنس البشري حسب هذه النظرة حوالي خمسين ألف سنة، وقد سعى توفلر لكي يوضح نظريته في التغير أن يقسم عمر البشرية إلى 800 عمر. اكتشف أن الكتابة هي العامل الحاسم في التواصل في السبعين سنة الأخيرة بين عمر وعمر، والكلمة المطبوعة لم تعرف إلا في خلال الأعمار الستة الأخيرة فقط. وقياس الوقت ومعرفته فليس ثمة وسيلة دقيقة مضبوطة لقياس الزمن إلا في الأعمار الأربعة الأخيرة. وفي العمرين الأخيرين عرف الإنسان المحرك الكهربي. وأما معظم الأدوات والأجهزة الدقيقة فإنها لم تعرف إلا في عصرنا هذا ويعني به القرن العشرين أو العمر رقم800 [359]. كل هذه الأمور تصور أن التغير المعاصر يشبه تماماً حالة انتقال الإنسان من حياة البربرية والتوحش إلى حياة المدنية، والفارق هو أن التغير المعاصر يعد أكثر ضخامة في قوته من التغير الأول للإنسان.

لقد اعتمد توفلر على الخبرة التي توفرت له من خلال دراسته للتاريخ إنه لا ينطلق من اعتبارات ميتافيزيقية خالصة فالخبرة التاريخية هي أساس دراسته لمشكلات التغير الاجتماعي في القرن العشرين، وعند البرجماتيين أنه يجب تناول مشكلات المجتمع من خلال جماع الخبرة العيانية التي يسجلها التاريخ، وليس بالرجوع إلى مبادئ مجردة قائمة في فراغ.[360] إن هذا هو طريق البرجماتية الذي سعى توفلر إلى إتباعه دون الرجوع إلى أي اعتبارات ميتافيزيقية أو تصورات نظرية لا تتصل بالواقع.

([358]) **Ibid** P: 22. ـ **الترجمة** ص: 13 ـ 14

([359]) **Ibid** P: 22. ـ **الترجمة** ص: 14.

([360]) دافيد د.مارسيل: **فلسفة التقدم**ـ ترجمة دكتور خالد المنصوري ـ ص:186ـ 199.

وبالإضافة إلى ما سبق فالحيلة الذكية التي رسمها توفلر لتاريخ الإنسان على الأرض وتقسيمه إلى أعمار هكذا توضح أنه تأثر بـ هـ. ج ولز، ويبدو أنه قد قرأ بإمعان شديد أعماله التي صور فيها معالم تاريخ الإنسانية، وتأثر بالذات بالحيلة الذكية التي أوردها في نهاية كتابه، والتي يقول فيها ولز: "علينا أن نتصور أن تاريخ البشرية بأكمله مقسم إلى اثنتي عشرة ساعة، وأننا نعيش في ظهيرة اليوم الإنساني الطويل. وستمثل كل ساعة من يومنا هذا عشرين ألف سنة، وتمثل كل دقيقة ثلاثمائة وثلاثين سنة وثلثاً. لقد انقضى ما يربو على إحدى عشرة ساعة ونصفاً لم يسجل فيها شيء. ونحن لا نعرف فيها شخصاً ولا حدثاً؛ وليس هناك حتى الدقيقة العشرين قبل الساعة الثانية عشرة أي شيء، ثم تبدأ أوائل آثار المدنيتين المصرية والبابلية. وليس عمر الأدب والفلسفة والعلم الإغريقي التي جرت عاداتنا أن نسميها بالقديمة إلا سبع دقائق فقط. وفي الساعة الثانية عشرة إلا دقيقة كتب اللورد باكون كتابه الموسوم "تقدم العلوم"، ولم تكد تنقضي نصف دقيقة منذ أن بدأ الإنسان لأول مرة يجعل الآلة البخارية تقوم له بعمله[361]. وسواء تصور ولز عمر الزمان البشري على أنه مقسم إلى ساعات، أو تصوره توفلر على أنه مقسم إلى أعمار تنتهي إلى العمر رقم 800 فإن كلاً من ولز وتوفلر يشتركان في أن التغير هو السمة الملازمة للجنس البشري، إلا أن قراءة تاريخ العالم عند ولز لا تطلعنا على فكرة التنبؤ، وأما توفلر فإنه يرفض التنبؤ التاريخي منذ البداية.

إن استباق الزمن واستشراف آفاق المستقبل واحتمالات وقوع ظواهر أو حوادث بعينها هي خاصة برجماتية غمرت بسحرها نظرة توفلر إلى المستقبل، وتوفلر شأنه شأن جيمس، فطريق جيمس قاده إلى المستقبل صوب التفسير البرجماتي الذي قدمه القرن العشرون لمعنى

([361])Wells H. G. **The Outline Of history** – **Being a Plain History of Life and Mankind** [London, Toronto 1934] PP : 1161 – 1162 .

ـ هـ.ج. ولز ـ **معالم تاريخ الإنسانية** ـ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ـ الجزء الأول [الهيئة المصرية العامة للكتاب] ص : 1605 ـ 1606.

التقدم والخبرة التاريخية.[362] وفي إطار هذه النظرة نجد أن توفلر يخضع لمؤثرات برجماتية لا تصورات مجردة والخبرة وحدها هي التي تتحكم في توقعات توفلر للمستقبل.

وعندما يتحدث توفلر عن صدمات مستقبلية فإنه في الواقع يتحدث عن المشاكل الراهنة التي حلت بالجنس البشري نتيجة لتسارع التغيير الذي بدا واضحاً في القرن العشرين بالذات فأدى إلى فقدان التوازن في المجتمع والبيئة الطبيعية بل وكل الكائنات الحية ومعها الإنسان أيضاً، إن توفلر يسعى إلى أن تسترد الطبيعة سلطانها وهذه كذلك هي روح البرجماتية يقول جون ديوي وهو أحد هؤلاء البرجماتيين العظام: "إن مكنة الطبيعة The mechanization of nature شرط للمثالية العملية والتقدمية في العمل".[363] إن البرجماتية، كاتجاه في الفلسفة، يدل على الإصرار على الفائدة أو النتائج العملية باعتبارها اختباراً للحقيقة. وفي جانبها السلبي، فإنها تعارض ما يطلق عليه بالنزعة الشكلية أو عقلانية الفلسفة العقلية. أعني أنها تخضع للنظرة القائلة أن التصورات والأحكام والعمليات المتعقلة تمثل الواقع وعمليات الواقع. وتعتبرها مجرد رموز، وفروض، وخطط يقسمها الإنسان لتسهيل وإعادة إمكانية الاستعمال، أو تجربة الواقع. وهذا الاستعمال، أو التجربة هو اختبار حقيقي لتجربة واقعية، لهذا، فإن البرجماتية في جانبها الإيجابي، تبدأ كمعيار لبعض من حقيقة الاختبار غير العقلي، مثل العمل، وإشباع الاحتياجات، والإدراك في السلوك، وإمكانية الكائن العائش، وأن يحكم على الواقع بهذا المعيار في استبعاد كل ما عداه.[364] وخلاصة هذا كله التأكيد على الواقع العملي، وهذا هو سبيل توفلر في دراساته للاحتمالات المستقبلية.

([362]) دافيد د.مارسيل: **فلسفة التقدم**ـ ترجمة دكتور خالد المنصوري ص:5.

([363])Dewey John **Reconstruction in philosophy** [a mentor books published by the new American library1954] pp: 73 – 74.

([364])http://www.newadvent.org\cathen\12333b.htm

ثانياً: التغير واتجاه أحداث التاريخ:

أوضح توفلر في مواضع مختلفة من كتابه" صدمة المستقبل" أن الأحداث التي تمس الإنسان والمجتمعات البشرية بصفة عامة تتسم بأنها معقدة وغامضة إلى جانب كونها حافلة بالمصادفات والصراعات والمفاجآت والاضطرابات والتقلبات ومن ثم فإن العلم يعجز عن تقديم تنبؤات دقيقة حولها. يقول توفلر: "إنه من التفاهة المبالغة في قدرة العلم ـ حتى الآن ـ على أن يتنبأ بأحداث معقدة تماماً."[365] إن نظرة توفلر إلى التنبؤ التاريخي هكذا تتوافق مع نظرة بوبر للتاريخ يقول بوبر: "والتنبؤات الاجتماعية الدقيقة المفصلة هي إذن مستحيلة".[366] وبالطبع كما ذكر توفلر فإنه لا أحد يستطيع أن "يعرف" المستقبل بأي معنى مطلق. إننا لا نستطيع إلا أن ننظم ونعمق افتراضاتنا، وأن نحاول أن نرد إليها الاحتمالات.[367] وقبول التنبؤات التاريخية هكذا يعد لوناً من ألوان من التنجيم، وإن استندت إلى وقائع وحوادث ماضية؛ فالمستقبل مجهول تماماً؛ لأن التاريخ لا يطلعنا على تكرار عمليات دائمة لا تتوقف كالعمليات الطبيعية التي تخضع لقوانين ثابتة.

وتوفلر شأنه شأن البرجماتيين لا يعترف إلا بالفكرة التي يؤيدها الواقع وتلك هي الروح الأمريكية، فالبرجماتية وهي الاسم الذي وضعه بيرس عنواناً لأهم مقال عنده تشير إلى الاختبارات النفعية باعتبارها معياراً للحقيقة. ووليم جيمس يحاجي بالقول في كتابيه"البرجماتية،" و"معنى الحقيقة" بأن الحقيقة اختراع، ونحن نخترعها. والحقيقة وظيفية. إنها شكل من قيمة تتوسط القيم الأخرى

365() Toffler Alvin – **Future Shock** P : 418.

ــ آلفين توفلر ــ **صدمة المستقبل** ــ ترجمة محمد على ناصف ــ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد ص :488.

(366) كارل بوبر ــ **بؤس الأيديولوجيا ــ نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي** ص : 25.

(367) Toffler Alvin – **Future Shock** P : 416.

ــ آلفين توفلر ــ **صدمة المستقبل** ــ ترجمة محمد على ناصف ــ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد ص : 487.

في تجربتنا. ولا يمكن أن نتكلم عن أي حقيقة أكثر وإنما حقائق. وكأنه يوجد فقط تساؤل في كل مرة عن استخدام اختبار نفعي لأي حكم، والنظر فقط إلى حالة جزئية وتجربة فردية خاصة.[368] من هنا نجد أن آراء توفلر تتبع هذا النهج البرجماتي، فهو لا ينطلق من تصورات نظرية عقيمة وإنما المنفعة أو تحقيق فائدة عملية، ويتبدى ذلك من بحثه في المشاكل الراهنة التي اتسم بها القرن العشرون وما ترتب عليها من نتائج والدعوة إلى تجنب آثارها مستقبلاً. وإذا تكلمنا عن دور العقل فسنجد أن دوره الحقيقي هو الواقع فهو مقيد به ولا يغادره إلى ما وراءه فهو يخترع الماهيات اختراعاً.

اكتشف توفلر أن الظواهر التي نشهدها في عالم اليوم تعد انعكاساً لأحداث الماضي؛ فالتحليل الاجتماعي وليس التنبؤ هو الوسيلة التي أدت به إلى توقع موجة ثالثة من التغير. رأى توفلر أن أحداث الماضي تؤثر علينا الآن، فلاحظ وجود ارتباط وثيق بيننا وبين أحداث الماضي؛ فالأحداث المعاصرة ليست هي التي تتألق على نحو فوري فقط؛ بل إنه يمكن القول بأننا نشعر بكل تأثيرات أحداث الماضي في شكل جديد. فوجد توفلر، على سبيل المثال، أن حرب البليبونيز بالمعايير الحديثة لا تمثل إلا مناوشة صغيرة. وعندما اقتتلت أثينا واسبرطة وعديد من مدن الدول القريبة، ظل باقي سكان الكرة الأرضية لا يشعرون بالحرب ولا يعلمون عنها شيئاً.[369] نلاحظ هنا أن توفلر لا يعتد بالتنبؤ التاريخي، ولكن اهتمامه ينصب حول التحليل الاجتماعي، لكي يفسر به كل ما يحدث من أوضاع في عالم اليوم، فعملية الربط بين الحاضر والماضي إنما تأتي كنتيجة للتحليل الاجتماعي.

([368])Huizinga A. V. C. P. **THE American Philosophy Pragmatism** critically considered in Relation to Present-day theology [Boston Sherman, French and Company 1911] p: 7.

([369])Toffler Alivin – Future Shock P :24.
ــ ألفين توفلر ــ **صدمة المستقبل** ــ ترجمة محمد علي ناصف ــ تقديم ؟أحمد جمال أبو المجد ص : 16.

أراد توفلر من خلال تحليله لحرب البليبونيز أن يوضح كيف يعمل التغير عمله في التاريخ. إن هذا الحادث أو الحرب التي وقعت في منطقة صغيرة في زمان بعيد عنا بعداً كبيراً يؤكد أن التغير الذي يشهده عالم اليوم إنما يضرب بجذوره في الماضي السحيق؛ وبإيجاز: فإن التاريخ بكامله يحاصرنا، وأحداث الماضي، تقفز كما لو كانت تثب فوق أجيال وقرون، وترتفع لتطاردنا وتغيرنا اليوم[370]. لقد كشف التحليل الاجتماعي أن التغير هو العامل الأساسي الذي تتعاقب أحداث التاريخ كلها وفقاً له؛ فحرب البليبونيز لم تكن إلا حادثاً محدوداً؛ ولكن انتشار تأثيرها اليوم إنما يأتي كنتيجة للتغيير، وربما يرجع سبب عدم انتشاره في الماضي هو الافتقار إلى وسائل اتصال كتلك التي توجد في عصرنا.

إن حرب البليبونيز في نظر توفلر ليست هي الحادثة الوحيدة فهناك أحداث أخرى تجعلنا نحس بقوة التضمينات التصاعدية the cumulative implications لما يسميه توفلر بمبدأ قفزة الزمن of the time-skip فأعلن أننا عندما نتعقل لا حرب البليبونيز وحدها؛ بل كذلك بناء سور الصين العظيم، والطاعون الأسود، ومعركة البانتو Bantu ضد الحاميين Hamites ـ بل في كل أحداث الماضي ـ فإننا سنحس بوطأة التضمينات التصاعدية لمبدأ "قفزة الزمن". فما[•] حدث لبعض الناس في الماضي يؤثر اليوم عملياً في كل الناس. وهذه ليست حقيقة دائماً.[371] والتغير بهذا المعنى هو عبارة عن حصيلة أحداث الماضي التي تفرض نفسها علينا في عصرنا الحاضر، وما نشعر به اليوم من وطأة التضمينات التصاعدية لمبدأ قفزة الزمن هو نتيجة لكل ما حدث.

([370]) **Ibid** P: 25. ــ **الترجمة** ص: 16.

[•]( ) Whatever happened to some men in the past affects virtually all men today. This was not allows true.

([371]) **Ibid** P: 25. ـ **الترجمة** ص: 17.

إن التحليل الاجتماعي، وهو طريقة البحث الفعالة عند توفلر قد أدت به إلى اكتشاف ظاهرة تسارع التغير التي تميزت بها الحياة المعاصرة أو ما سيسميها بنهاية الموجة الثانية وبداية الموجة الثالثة؛ فالاختلاف الذي لاحظه توفلر في عصرنا أو العمر رقم 800 هو أننا قد غيرنا بصورة جذرية لم تكن موجودة في الأعمار السابقة من معدل سرعة التغير؛ فسرعة التغير التي اتسم بها عصرنا قد أثرت في إحساسنا بالزمن وحدوث انقلاب في سرعة الحياة اليومية في عصرنا، ومن ثم فقد اختلف " شعور" الإنسان المعاصر بالحياة عن " شعور" الإنسان السابق، إنسان الماضي؛ فلم نعد " نشعر" بالحياة كما كان يشعر بها الناس في الماضي. فهذا هو الاختلاف الأساسي، والتمييز الذي يفرق بحق بين الإنسان المعاصر وبين غيره ممن سبقوه، ويرجع السبب في هذا إلى التسارع Acceleration الذي يكمن خلف اللاثبات the impermanence أو الزوال the transienceالذي يتخلل شعورنا ويصبغه، ويؤثر جذرياً في الطريقة التي تربطنا بغيرنا من الناس وبالأشياء، وبعموم الكون في الأفكار، والفن والقيم.[372] توضح هذه المقارنة التي عقدها توفلر بين أناسي الماضي وأناسي الحاضر أو بين العمر رقم 800 والأعمار السابقة أن تسارع التغير هو سمة تابعة لمجتمع ما فوق التصنيع. هنا لم يستخدم توفلر كلمة تنبؤ في ميدان التاريخ ولكنه استخدم التحليل الاجتماعي لتعاقب الموجات.

لقد اكتشف توفلر العوامل الأساسية التي أدت إلى انفصالنا عن الماضي، فبين أن تغير علاقتنا بالموارد المحيطة بنا، والتوسع الصارخ في مجال التغير وما ترتب عليه من سرعة خطوه من أهم العوامل التي قادت الجنس البشري في هذا العصر أو العمر رقم 800 إلى الانقطاع عن الماضي، وعدم العودة إليه إلى الأبد، فنحن قد قطعنا ما بيننا وبين الماضي من روابط وعلاقات. ونحن أنفسنا قد انفصلنا

([372]) **Ibid** P: 25. ـ **الترجمة** ص: 17

عن أساليب التفكير، والشعور، والتكيف القديم. ومن ثم أعد المسرح لمجتمع جديد تماماً ونحن نتسارع نحوه الآن. وهذه هي إشكالية العمر رقم800.[(373)] توضح هذه الأفكار كيف استطاع توفلر استخدام التحليل الاجتماعي كأداة بحث مقنعة ومرضية له تماماً في دراسته لتاريخ الجنس البشري.

والنقطة التي نود الإشارة إليها هي أن فكرة التغيير التي أسس عليها توفلر موقفه مما يحدث من ظواهر في عالم القرن العشرين وما أدت إليه من تسارع التغيير نقول أن فكرة التغيير تتسم بطابعها البرجماتي وتتحقق فيها أيضاً المبادئ العامة للبرجماتية منها: أولاً: إن نهاية البرجماتية وغايتها: على عكس التصور التقليدي لعلاقات الحياة والفلسفة؛ فغرض الفلسفة يجب ألا يتيقن من الحقيقة ويتأكد منها وإنما يحكم عليها. ثانياً: والحجج الجوهرية الثلاث للبرجماتية هي: أ- الفلسفات العقلية والتأملية ليست قادرة على إقناعنا؛ فهذه تخلق التسليم بمصلحة البرجماتية، ب - الإنسان هو دائماً برجماتي في تفكيره بوصفه موضوع للحقيقة؛ هنا فالبرجماتية هي أكثر فلسفة طبيعية والوحيدة التي نكون جديرين بها فحسب،ج - تطالب البرجماتية بامتلاك "وسيلتها" المعيارية على أساس اتفاق جميع الفلسفات، والوسيلة تكون هي المبدأ المشترك بينها جميعاً. ثالثاً: دحض هذه الحجج الثلاث وهي: أـ جميع الفلسفات العقلية قد تكون خاطئة، ولكن تلك الأشكال لا تسلم لمصلحة الطريقة البرجماتية. ب ـ ومن الحقيقة القائلة بأن جميع الفلاسفة يعتقدون، بالطبيعة، على نحو ذاتي كالبرجماتيين، حيث، لا يجب أن ينتج أي تفوق برجماتي من حيث المبدأ ولكن لابد أن ينتج هذا، فإما أن تكون تلك الفلسفات الأخرى سيئة بقدر ما تعتبر البرجماتية كفلسفة، أو ألا تكون تلك البرجماتية سيئة أكثر منها. ج ـ وتقرر ما إذا كانت البرجماتية تعرض مبدأ علمي للوحدة التي يجب أن نميز منذ البداية مبدأ "الوسيلة" البرجماتية عن

---

(373) **Ibid** P: 26.

ـــ **الترجمة** ص : 17 – 18.

تلك "الوسيلة" العلمية للمفكرين مثل بوانكاريه.[374] فالملاحظ أن هذه المبادئ البرجماتية تنطبق تماماً على توفلر، إنه يلتزم الواقع ولا يغادره إلى آفاق نظرية، ومبدأ التغيير قد بحثه من منطلق حركة التاريخ منذ أن وجد الجنس البشري وحتى القرن العشرين مستخدماً بالطبع طريقة التحليل الاجتماعي.

ويقودنا توفلر إلى البحث في مصطلحين هما من خصائص عصر ما فوق التصنيع the age of super-industrialism ويعني بهما عملية التسارع The processes of acceleration ومفهوم الزوال the concept of transience . فالزوال هو العامل السيكولوجي المقابل لعملية التسارع، والتسارع يعد القوة الاجتماعية الجديدة التي تتصل بعالم ما فوق التصنيع بينما مفهوم الزوال كعامل سيكولوجي فإنه يرتبط بالدور الذي يقوم به في سلوك إنسان اليوم " الإنسان المعاصر".[375] وينبغي أن نتعلم كيف يغيران من بنية الوجود، ويشكلان حياتنا وأرواحنا في صور جديدة وغير مألوفة.[376] هنا أيضاً يبرز دور التحليل الاجتماعي للموجات المتوالية عند توفلر، إنه توصل من خلاله إلى تحديد مفهوم تسارع التغير ومفهوم الزوال.

إن مفهوم الزوال هو حلقة الوصل بين نظريات التغير الاجتماعي وعلم النفس الفردي، وعندما يتحقق التواصل والتكامل بينهما، يسمح لنا بتحليل مشكلات التغير السريع بطريقة جديدة، High-speed change والزوال هو "الموقوتية" temporariness الجديدة في الحياة اليومية. إنه ينجم عن المزاج، وشعور اللاثبات

([374])Schweitzer Albert **Anti-Pragmatism an** Examination into the Respective Rights of Intellectual Aristocracy and Social democracy (Boston Small, Maynard and Company 1909) p:21.

([375])Toffler Alvin – **Future Shock** P :25 – 26.

ـــ آلفين توفلر ـــ **صدمة المستقبل** ـــ ترجمة محمد على ناصف ـــ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد ص : 17.

([376]) **Ibid** P: 26.

ـ **الترجمة** ص: 18.

Feeling of impermanence[377]. وأناسي الماضي والحاضر منقادون إلى حياة " أقل زوالاً " نسبياً ـ أي إن علاقاتهم تميل إلى أن تكون أطول دواماً. ولكن أناسي المستقبل يعيشون في حالة " زوال أعلى " ـ أي حالة تقصر فيها أمد العلاقات.[378] وباختصار فإن دور التحليل الاجتماعي للموجات المتوالية عند توفلر يبدو واضحاً جليا في تحديد مفهوم تسارع التغير ومفهوم الزوال.

إن توقعات المستقبل تعبر في أساسها عن الروح الأمريكية، فتوفلر لم يعتمد على تصورات ميتافيزيقية وإنما كانت قضايا القرن العشرين هي الأرض الثابتة التي انطلق منها لتوقع صدمات مستقبلية قد تواجه العالم مستقبلاً، وتنطبق نظرة جون ديوي تماماً على موقف توفلر يقول ديوي " فنحن نملك "الفكر" ولكن على طريقة برجسون وتفسيره، أي العقل وقد ضبطت أوتاره على أحوال الفعل في المادة وفي العالم."[379] فالعقل الذي تكلم عنه هنا ديوي هو العقل المرتبط بالوقائع الفعلية في العالم، والأمر بالمثل فيما يتعلق بتوفلر، لقد كانت وقائع التاريخ وأحداث العصر وقضاياه ومشكلاته هي الميدان الذي يعمل فيه الفكر، إن الطريق الذي مضى فيه توفلر هو نفس الطريق الذي مضى فيه البرجماتيون، والمبدأ الذي استمده توفلر من وقائع التاريخ يعبر تماماً عن روح الفلسفة الأمريكية البرجماتية.

ثالثاً: التغير وحضارة الموجة الثالثة:

رأى توفلر أننا نشهد ميلاد حضارة جديدة، حضارة لا نظير لها، إنها حضارة الموجة الثالثة. فأعلن أن حضارة الموجة الأولى قد تمثلت في الثورة الزراعية على مدى آلاف السنين. وحضارة الموجة الثانية، وهي الحضارة الصناعية وقد امتدت إلى ما يقرب من ثلاثمائة

(377) **Ibid** PP: 49 – 50. ـ **الترجمة** ص: 46.

(378) **Ibid** P: 51. ـ **الترجمة** ص: 48.

(379) جون ديوي ــ **الفردية قديماً وحديثاً** ـ ترجمة خيري حماد، مراجعة مروان الجابري [الهيئة المصرية العامة للكتاب 2001] ص : 23.

سنه. ومن المحتمل أن تقوم حضارة الموجة الثالثة فتصبح حقيقة فعلية خلال بضعة عقود[380]. يقول توفلر:"إننا آخر جيل لحضارة قديمة والجيل الأول في حضارة جديدة، وأن قدراً من الاضطراب والقلق، والارتباك الشخصي يمكن أن يرتد على نحو مباشر إلى الصراع في داخلنا، وفي داخل مؤسساتنا السياسية صراع بين حضارة الموجة الثانية المتهالكة وحضارة الموجة الثالثة الصاعدة ". [381] نجد هنا أن توفلر يستخدم أداة البحث التي ارتضاها وهي التحليل الاجتماعي لتقدم الموجات، ويتضح ذلك من خلال وصفه للموجة الأولى التي انتهت بالثورة الزراعية، والموجة الثانية وهي الثورة الصناعية والموجة الثالثة التي بدأت ملامحها تظهر لتتحقق بعد عدة سنوات.

وذكر توفلر أن قيام الزراعة كان أول تحول في مسار التطور الاجتماعي للبشرية وأن الثورة الصناعية كانت هي الانقلاب الثاني العظيم. وقبل الموجة الأولى من التغير كان معظم البشر غالباً يعيشون في جماعات صغيرة مترحلة، تعيش هي ذاتها على جمع الطعام، وصيد الأسماك، وصيد الحيوانات أو رعيها. وبدأت الثورة الزراعية في الانتشار منذ عشرة آلاف سنة تقريباًَ، وقد انتشرت ببطء عبر الكرة الأرضية القرى، والقلاع المتفرقة، ومناطق تزرع، وأسلوب حياة جديد. هذه الموجة الأولى للتغيير لم تكد تستنفد نفسها حتى نهاية القرن السابع عشر عندما انتشرت الثورة الصناعية في أوروبا وأطلقت العنان للموجه الثانية الكبرى للتغيير العالمي؛ ولكن حتى في هذه العملية المستمرة، الواحدة بعد الأخرى قد بدأت عملية أكثر أهمية. وبالنسبة لتدفق حركة التصنيع وبلوغها أوجها في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، بدأ سوء فهم الموجة الثالثة في الهجوم عبر الأرض، محدثة الاتصال في كل شيء.[382] يقول توفلر :"إن هذا هو السر الذي يجعل معنى الصراع السياسي والاجتماعي أكثر فهماً كما نراه من حولنا".[383] هنا كذلك يبدو دور التحليل الاجتماعي لتعاقب

([380]) Toffler Alvin – **The third wave** pp: 23 – 24 .

([381]) **Ibid** p: 26.

([382]) **Ibid** pp: 27 – 28.

([383]) **Ibid** p: 28.

الموجات واضحاً جلياً؛ فقد قام توفلر بتقسيم التاريخ إلى حضارات أو موجات ثلاث، وقبل هذه الموجات ركز تحليله على طريقة، وأسلوب حياة إنسان ما قبل الزراعة؛ الإنسان البدوي المترحل؛ ثم قاده التحليل الاجتماعي إلى النظر في الحياة الاجتماعية القائمة على الزراعة، والصناعة، ثم توقعاته للمستقبل الذي سيكون من نصيب حضارة الموجة الثالثة التي تتسم بالسرعة العالية للتغيير.

تحدث توفلر عن حضارة الموجة الثالثة وقد تبعه الكثير من المفكرين في ذلك بطريقة أو بأخرى، ولكن القضية التي شغلت العالم في القرن العشرين وحتى وقتنا الحاضر هي الدعوة إلى حماية البيئة الطبيعية المحيطة بالإنسان، وتعد هذه الطريقة في التفكير لوناً من ألوان البرجماتية، فنجد على سبيل المثال أن مفكراً مثل توماس فريدمان قد تكلم باستفاضة عن التغيرات المناخية التي جاءت نتيجة للثورة الصناعية الهائلة وما ترتب عليها من القضاء على المساحات الخضراء على الأرض فذكر فريدمان في كتاب له تحت عنوان [العالم دافئ مزدحم ومسطح] أن المشكلة هي، لحظة انتقالنا من حالة الراحة و"السبل السهلة إلى زوال الأخضر،" والحقيقة في نظر فريدمان هي، بالنسبة لذلك كله أننا نتكلم عن ذهاب الأخضر، "وليس لدينا اتفاق كمجتمع على ماذا يقصد فعلاً بوجود "الأخضر". وذكر بيتر جليك خبير التغيرات المناخية في معهد المحيط الهادي. أنه يفتح الباب أمام كل من يدعي أنه أخضر، بدون أي شروط.(384) فالمشكلات الراهنة إذاً هي محل اهتمام المفكرين في وقتنا الحاضر، والعالم يعاني معاناة شديدة نتيجة لتسارع التغيير وما أحدثه من آثار مدمرة تهدد الكرة الأرضية بكاملها فتوفلر يجذب اهتمام الرأي العام العالمي إلى صدمات مستقبلية محتملة وبول كينيدي وفريدمان وغيرهما يطالبون بالبحث عن سبل جديدة للحفاظ على الأرض وكافة الكائنات الحية عليها، وفريدمان في كتابه المذكور دعا إلى البحث

(384) Friedman Thomas L. **Hot, Flat, and Crowded –** Why we need A Green Revolution and how it can renew America – [Farrar, Straus and Giroux New York 2008] P : 208. Available from www. Amazon Books. Com. [Accessed 15 th November 2009].

والتوسع في مصادر الطاقة النظيفة والمتجددة، إن هذه الطريقة التي اتسمت بها أفكار فريدمان وكينيدي وغيرهما بالإضافة إلى توفلر من قبل تعبر في جوهرها عن الروح البرجماتية الأمريكية.

ويقودنا توفلر إلى النظر في طبيعة حضارة الموجة الثالثة مستخدماً فيها التحليل الاجتماعي فيقول:"إن الموجة الثالثة جاءت ومعها أسلوب حياة جديد على نحو أصيل قائم على تنوع مصادر الطاقة المتجددة؛ وطرق الإنتاج التي تجعل أكثر خطوط المصنع المنظمة تندثر؛ والعائلات الجديدة غير النووية؛ والمؤسسة الرائعة التي يمكن أن يطلق عليها الـ "بيت الإلكتروني" electronic cottage؛ والمدارس المتغيرة جذرياً ومجالس المستقبل. وتضع الحضارة الصاعدة صيغة جديدةً لسلوكنا وتحملنا إلى ما وراء التقييس[•] standardization، والتزامن synchronization، والمركزية centralization، ووراء تركيز الطاقة، والمال، والسلطة"[385]. وفي كتابه"تحول السلطة" ذكر توفلر أنه على الرغم من أن الولايات المتحدة كان لها سبق البدء في استخدام الحاسب الآلي إلا أن اليابان كانت أسرع منها في إحلال تقنيات الموجة الثالثة محل التقنيات القائمة على المجهود العضلي المنتمية للموجة الثانية المنحسرة.[386] يقدم بهذا توفلر تحليلاً اجتماعياً لحضارة الموجة الثالثة وقد حدد فيها طبيعة هذه الموجة ومعالمها الرئيسية.

والحقيقة في نظر توفلر أن بعض البنى التي تتشكل في الموجة الثالثة، تشبه بعض البنى الاقتصادية والاجتماعية، المكونة لمجتمع الموجة الأولى ما قبل الصناعي. إلا أنها ترتكز الآن على تقنية متقدمة. غير أن الهجوم على كل تطور اقتصادي وكل تقنية وكل

(•) نشاط يهدف إلى تحقيق الدرجة المثلى من النظام في محيط معين، من خلال وضع شروط للاستخدام الشائع والمتكرر آخذا بعين الاعتبار مشاكل فعلية ومحتملة.

http://www.jism.gov.jo/arabic/Standardization/ar_standarization.htm

(385)Toffler Alvin – **The third wave** p:24.

(386) ألفين توفلر ــ **تحول السلطة** ص : 23.

تمركز وكل ما هو ذو حجم كبير، هو في نظر توفلر موقف رجعي محض. إنه موقف ساذج رومانسي ميلو درامي وصبياني.[387] ويعلن توفلر في كتابه"الموجة الثالثة"أن حضارة جديدة [حضارة الموجة الثالثة] بدأت تتجلى في حياتنا، والمغفلون في كل مكان يحاولون إبادتها. هذه الحضارة الجديدة تحمل معها أساليب عائلية جديدة؛ وطرق متغيرة للعمل، والحب، والمعيشة؛ واقتصاد جديد؛ وصراعات سياسية جديدة؛ ووراء كل هذا أيضاً الوعي المتغير.[388] بقيت نقطة أخيرة وهي : أن هايدي وتوفلر يحاجيان بأن ثورة المعلومات تأتي بنهاية للمنظمات البيروقراطية الهرمية التي تجسد عصر الثورة الصناعية. ويحاجيان بأن ثورة المعلومات تسطح المنظمات الهرمية وتستبدل بها شبكة منظمات. ويتوقعان بأن الحكومات البيروقراطية المركزية في القرن العشرين سوف تصبح منظمات مركزية مزدوجة في القرن الحادي والعشرين، وأكثر الوظائف حكومية سوف تعالج بواسطة الأسواق الخاصة أيضاً بالإضافة إلى المنظمات غير المجسدة.[389] وأخيراً نستطيع أن نجمل نظرة توفلر في القول بأن التغير هو نقطة البداية التي انطلق منها لدراسة تاريخ العالم، ويستطيع توفلر باستخدام التحليل الاجتماعي أن يحدد اتجاه المجتمع لكنه رفض استقراء المستقبل بدقة؛ فالعلم عاجز في هذا الميدان؛ ولكنه لا يستطيع إلا أن يأتي باحتمالات.

رابعاً: الزمن وتوقعات المستقبل عند توفلر:

رأى توفلر أن أداة القياس الأساسية هي الزمن، إنه يربط بين الزمن والتغير، وبدون الزمن لن يكون للتغيير معنى، وبدون التغير سيتوقف الزمن. والزمن يمكن إدراكه على أنه فواصل تحدث عبرها

([387]) آلفين توفلر **"خرائط المستقبل"** ترجمة أسعد صقر [منشورات اتحاد الكتاب العرب 1987] ص146.

([388])Alvin Toffler – **the third wave**" p:23.

([389]) Nye Joseph s. Jr. **Understanding International Conflicts –** An Introduction to Theory and History – Seventh Edition [New York 2009] PP:238 , 259.

حوادث. والزمن هو الانتشار التبادلي الذي يجعل من الممكن مقارنة المعدلات التي تستنفد فيها العمليات المختلفة نفسها. وجد توفلر أن الزمن هو من أهم العوامل التي تتحدد عليها سكان الأرض؛ حيث ينقسم سكان الكرة الأرضية لا على أساس من الجنس والقومية والدين والأيدولوجية فقط، بل كذلك، بمعنى ما، على أساس وضعهم من الزمن.[390] فالزمن إذن هو أداة القياس الأساسية والضرورية التي تساعدنا وتمكننا من المقارنة بين العمليات المتعددة والمختلفة.

إن الزمن الذي تكلم عنه توفلر هنا هو الزمن الذي أطلق عليه برجسون الزمن العلمي، لقد ميز برجسون بين الزمن العلمي وما يسميه"الزمن الحقيقي" أو الديمومة. فالزمن العلمي - أو، كما يطلق عليه برجسون أحياناً، "زمن الساعة"- لا يتضمن أي علاقة بالتغيير في معنى الحقيقة على الإطلاق.[391] ومن هنا فإن الزمن عند توفلر هو الزمن الذي تقع في إطاره حوادث تاريخية وهذا النوع لا شأن له بالديمومة البرجسونية.

وجد توفلر أن أناسي الماضي لا زالوا يعيشون بيننا الآن فإذا كان الصيد وجمع الطعام والزراعة من السمات المميزة لأناسي الماضي فإن ذلك يعني أن الماضي يوجد بيننا اليوم؛ فالصيد وجمع الغذاء بالإضافة إلى الزراعة ربما يمثلان معاً 70% من مجموع حياة الجنس البشري؛ وهؤلاء هم أناسي الماضي. وبالنسبة لأناسي الحاضر فإن توفلر قد وجد أن سكان العالم الذين يعيشون حالياً يمثلون 25%، وأن هؤلاء يتركزون في المجتمعات الصناعية إنهم يمثلون أناسي الحاضر. وأما أناسي المستقبل فإنهم يمثلون اثنين أو ثلاثة في المائة من سكان العالم، وعلى أي حال فإن هؤلاء لم يعودوا في الماضي أو الحاضر، وإنهم يعيشون كما ستعيش ملايين في الغد. وبينما يؤلفون

([390])Toffler Alvin – **Future Shock** P : 29 , 43.

ـــ آلفين توفلر ـــ **صدمة المستقبل** ـــ ترجمة محمد على ناصف ـــ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد ص: 21 ، 38.

([391])Tomlin E.W.F. **The great philosophers** The western world pp: 267 – 268.

فقط نسبة ضئيلة من سكان العالم اليوم، فإنهم يؤلفون بالفعل أمة دولية للمستقبل بيننا. إن أناسي المستقبل وهي الحقيقة القائلة بأنهم يختلفون عن أناسي الماضي والحاضر يختلفون في أنهم قد لحقتهم خطا جديدة فوق سرعة الحياة، إنهم" يعيشون أسرع" ممن حولهم.[392] أشار توفلر إلى وجود ثلاث فئات من البشر وهي: الماضي، الحاضر، والمستقبل، وهذه الفئات الثلاث التي تناولها توفلر بالتحليل كلها لا تزال تعيش بيننا الآن. لقد أوضح التحليل الاجتماعي أن التغير في المجتمع لا يمكن التنبؤ به وبما يجر وراءه من آثار على نحو علمي دقيق، فتحليل توفلر للبنية الاجتماعية التي تعد انعكاساً لحياة الجنس البشري في المستقبل هي مجرد افتراضات أو توقعات أو احتمالات مستقبلية منظمة تنظيماً علمياً فحسب.

تخضع نظرة توفلر عن الماضي لمؤثرات برجماتية واضحة فشأنه شأن شالس بيرد، فقد رأى هذا الأخير أن المعرفة الصادقة عن الماضي هي وحدها التي تثمر معرفة تاريخية نافعة، وأي حجة غير هذه ستوقع صاحبها في خطأ تاريخي.[393] فموقف بيرد بخصوص معرفة الماضي معرفة صادقة في إطار نظرة برجماتية ينطبق تماما ًعلى نظرة توفلر إلى تاريخ الجنس البشري. لقد استطاع توفلر وبمهارة شديدة أن يقسم سكان الكرة الأرضية على أساس الزمن إلى فئات ثلاث لا زالت توجد بيننا الآن، إنها تمثل إنسان الماضي والحاضر والمستقبل.

المواقف الأمريكية

لقد أثرت البرجماتية تأثيراً واضحاً في شتى المجالات السياسية، والقانونية، والتربوية، وكل النظم الأكاديمية. واليوم، أصبحت النزعة البرجماتية أحد مجالات الفلسفة الأمريكية الأشد

([392])Toffler Alvin – **Future Shock** P: 43 -44.

ـ آلفين توفلر ـــ **صدمة المستقبل** ـــ ترجمة محمد على ناصف ـــ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد ص: 38 ـــ 39.

([393]) دافيد و. مارسيل ـــ **فلسفة التقدم** ترجمة دكتور خالد المنصوري ص: 228.

فاعلية. واهتمام العالم بالنزعة البرجماتية لا يزال ينمو[394].ونستطيع أن ندرك المؤثرات البرجماتية على الكثير من السياسيين والمؤرخين والفلاسفة، فالنزعة الغائية المعاصرة في أمريكا عند فرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان تضرب بجذورها في البرجماتية، وعلى الجانب الآخر نجد صامويل هنتنجتون الفيلسوف والسياسي اعتمد هو الآخر في نظريته عن التعددية الثقافية على البرجماتية. ولنبدأ أولاً بالمقارنة بين موقف توفلر ودعاة الغائية بصدد القضية الأساسية وهي التوقعات المستقبلية، ثم المقارنة بين موقف توفلر وهنتنجتون في نفس هذه النقطة.

أولاً: النظرية الغائية ورفض التنبؤ التاريخي:

إن دعاة النظرية الغائية يقررون أن التاريخ لا يخضع لعملية دورية، وأنه لا يعيد نفسه كما هو الحال عند دعاة النظرية الدورية، والتاريخ تبعاً لهؤلاء بزعامة هيجل، لابد وأن يصل إلى شكل نهائي لا يتجاوزه. إن تصور دعاة الغائية للتاريخ على هذا النحو لا يفسح مجالاً للتنبؤ؛ فالغائية كما أعلن برلين تعد لوناً من ألوان الإيمان الذي لا يؤمن بما تثبته أو تنفيه التجربة، ولا يؤمن كذلك بالحجج والبراهين والاحتمالات وكل ما يتولد عن التأمل العقلي والتجريبي.[395] من هنا نلاحظ أنه ليس ثمة دور للتنبؤ في ميدان التاريخ لأن دعاة الغائية لا يؤمنون بالتجربة وما يتولد عنها، لهذا فإنهم يستبعدون التنبؤ.

والنقطة التي نود الإشارة إليها عند توفلر هي ما أورده في كتاب له بعنوان "إنشاء حضارة جديدة سياسة الموجه الثالثة" حين قال: "إن أزمات بلادنا لا تنشأ عن إخفاقها؛ بل عن نجاحاتها السابقة. وبدلاً من القول: إننا في نهاية التاريخ، نقول: إننا في نهاية ما قبل التاريخ".[396] يعد هذا النص رد فعل ضد نظرية فرنسيس فوكوياما

---

(394) http://WWW,pragmatism.org \

(395) Berlin Isaiah – **four essays on liberty** p:54.

(396) الفين وهيدي توفلر "**إنشاء حضارة جديدة، سياسة الموجة الثالثة**" ترجمة حافظ الجمالي [من منشورات اتحاد الكتاب العرب 1998] ص : 7.

التي زعم فيها أن التاريخ قد انتهى بالفعل، وكتابه يحمل صراحةً هذا العنوان وهو"نهاية التاريخ"فماذا يقصد إذن توفلر بنهاية ما قبل التاريخ ؟ وماذا يقصد فوكوياما بنهاية التاريخ؟

يقصد توفلر بنهاية ما قبل التاريخ نهاية حضارة الموجة الثانية وبداية حضارة الموجة الثالثة، إنها فترة انتقالية تتأهل فيها البشرية للوصول إلى نهاية التاريخ، وفي بداية حضارة الموجة الثالثة بدأت تتجلى معالم إنسان المستقبل، الإنسان الذي أصبح يمثل بيننا نسبة اثنين أو ثلاثة في المائة من سكان العالم في الوقت الحاضر، الإنسان الذي اجتاحته سرعة عالية للعدو في الحياة. أما نهاية التاريخ كما صورها فوكوياما فهي تختلف عن ذلك تماماً، إنه يقصد أن التاريخ قد حقق مضمونه في الـ [دولة الشاملة والمتجانسة] the"universal and homogeneous state" التي تتضمن الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الحرة متأثراً بهيجل وماركس وألكسندر كوجيف الذي أعجب به كثيراً، يقول فوكوياما: "لقد (•) كتب ألكسندر كوجيف في القرن العشرين، وهو أعظم المفسرين لفلسفة هيجل، يؤكد في صلابة أن التاريخ قد انتهى".[397] بهذا المعنى تختلف[نهاية ما قبل التاريخ عند توفلر عن[نهاية التاريخ] عند فوكوياما لكنهما يتفقان في نقطة على أن المجتمع الأمريكي هو النموذج الكامل للعالم.

وتوماس فريدمان هو الآخر يمضي مع فوكوياما في الاعتقاد بالغائية التاريخية؛ فقد وجد فريدمان أنه يوجد صراع كوني طاحن منذ القدم بين الهوية الثقافية وبين التنمية الاقتصادية؛ فرأى أن معادلة السيارة ليكساس مقابل شجرة الزيتون هي تماماً النسخة الحديثة لقصة

•( ) Writing in the twentieth century, Hegel's great interpreter, Alexander Kojeve, asserted intransigently that history has ended.

([397]) Fukuyama Francis – **The End Of History and The Last Man** [the free press , A Division of Macmillan, Inc.New York 1992] p : xxi.
ـ فرنسيس فوكوياما "نهاية التاريخ وخاتم البشر" ترجمة حسين أحمد أمين [مركز الأهرام للترجمة والنشر1993] ص 16.

قديمة، قصة قتل قابيل لأخيه هابيل واكتشف أن برج بابل هو النسخة الأصلية للإنترنت، وفي نظره أن الإنترنت هي نوع من اللغة العالمية بعيداً عن نطاق أي ثقافة بعينها. إنها طراز عالمي من الاتصالات التي يبدو على الأقل من السطح، إنها تجعلنا جميعاً نفهم بعضنا بعضاً، حتى إن كنا لا نتحدث جميعاً لغة واحدة. [398] إن فريدمان شأنه شأن غيره من المفكرين الذين وضعوا التوراة نصب أعينهم، فهم ينطلقون من أعماق قصص التوراة والتاريخ والأساطير؛ وخاصة دراما الإسرائيليات القديمة وأباطرة الشرق.[399] إن هذه النظرة تبرز دور الدين في موقف فريدمان الغائي، فكل ما ورد في الكتاب المقدس هو النسخ الأصلية لما يحدث في عالمنا المعاصر، فالغائية هنا ترتبط ارتباطاً شديدا بالدين.

ثانياً: توقعات المستقبل في نهاية القرن العشرين[صامويل هنتنجتون]:

يشير هنتنجتون إلى أن الأسباب الحقيقية لصراعات الماضي والحاضر والمستقبل تكمن في العامل الثقافي والحضاري. وهذه نظرة برجماتية للتاريخ، لقد انطلق من فكرة الثقافة وحاول أن يطابقها مع حوادث التاريخ ووقائعه فقرر أن الصراعات والحروب والصدام بين الحضارات يرجع في أساسه إلى التعددية الثقافية. ورأى أن الحضارة هي كيان ثقافي: قرى، مناطق، جماعات عرقية، قوميات، جماعات دينية، كل منها لها ثقافات متميزة بمستويات مختلفة من عدم التجانس الثقافي.... فالمجتمعات الأوربية... ستشترك في تلك الملامح الثقافية التي تميزها عن المجتمعات العربية أو الصينية، والعرب، والصينيون والأوربيون، على أية حال، ليسوا جزءاً من أي كيان ثقافي؛ فهم

([398]) Friedman Thomas L. **The Lexus and The Olive Tree** [A Division of Random House, INC. New York 2 000] P: 33 , 472.

ــ توماس فريدمان ــ **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون ــ محاولة لفهم العولمة** ــ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم [الدار الدولية للنشر والتوزيع القاهرة ــ الطبعة الأولى 2000] ص:62، 258.

([399])جون كولي ــ **التحالف ضد بابل** ــ ترجمة ناصر عفيفي ـــ [مكتبة الشروق الدولية الطبعة الأولى 2006م] ص : 27.

يشكلون حضارات، والحضارة هكذا هي أعلى تجمع ثقافي من الناس. والمستوى الأوسع من هوية الناس الثقافية تفتقر لما يميز الجنس البشري عن الأنواع الأخرى؛ فإنها تتحدد بكل من العناصر الموضوعية المشتركة كاللغة، التاريخ، الدين، عادات ومؤسسات، وبالتطابق الشخصي الذاتي للناس. والناس لها مستويات من الهوية[400]. يقول هنتنجتون "إن صدام[•] الحضارات هو التهديد الأعظم للسلام العالمي. وإن نظاماً عالمياً يقوم على الحضارات هو الضمان الأكيد ضد حرب عالمية".[401] وما يحدث اليوم في العالم من صراعات بين الحضارات وما يحدث من حروب ومعارك إنما يرتد إلى العامل الثقافي. فهنتنجتون شأنه شأن بول كيندي يركز على الماضي لاستشراف آفاق المستقبل، والفارق بينهما هو أن بول كيندي اقتصر في دراسته للماضي على التاريخ الحديث بينما ركز هنتنجتون على الجذور الثقافية العميقة الموغلة في الماضي.

إن هنتنجتون حين قرر أن التعددية الثقافية هي أساس صدام الحضارات، في الماضي والحاضر والمستقبل فإنه لم يقصد بذلك التنبؤ بالمستقبل وإنما يقصد توقعات مستقبلية وهذه هي نفس الروح البرجماتية التي اتسمت بها نظرية توفلر في التغيير وبول كيندي في قيام وسقوط القوى العظمى. لقد رأى هنتنجتون أن هوية الحضارة ستكون مهمة على نحو متزايد في المستقبل، والعالم سيتشكل على نطاق واسع من خلال التفاعلات بين سبع أو ثمان حضارات رئيسية؛

([400]) Mansbach Richard W. – **Global Politics in a Changing World** , A Reader Third Edition –[Houghton Mifflin Company Boston New York 2006] p: 382.

•( ) "clashes of civilizations are the greatest threat to world peace. And an international order based on civilizations is the surest safeguard against world war."

([401])Huntington p. Samuel **The clash of civilization** and the remaking of world order[the free press 2002] p:13.

ـــ صامويل هنتنجتون **صدام الحضارات** إعادة صنع النظام العالمي ترجمة دكتور طلعت الشايب تقديم دكتور صلاح قنصوه (سطور الطبعة الثانية 1999). ص: 30.

وهذه تشمل الحضارات الغربية الكونفوشية، اليابانية، الإسلامية، الهندوسية، الأرثوذكسية السلافيكية، أمريكا اللاتينية ومن المحتمل الحضارة الإفريقية. وأكثر الصراعات أهمية في المستقبل ستحدث على خطوط التقسيم الثقافي التي تفصل هذه الحضارات الواحدة منها عن الأخرى.(402) إن هذه النظرة لا تمثل تنبؤاًً دقيقاً كالتنبؤات في العلوم الطبيعية والأصوب هو القول بأنها احتمالات مستقبلية، فهو اعتمد على شواهد تاريخية حدثت في الماضي وتحدث اليوم ومن الممكن أن تحدث مستقبلاً، فشأنه شأن توفلر وكيندي قدم احتمالات مستقبلية لكنه لم يذكر صراحة أنه يقرر تنبؤات دقيقة على غرار التنبؤات التي تبحث عنها العلوم الطبيعية.

النتائج

أولاً: إن الأحداث التي تمس الإنسان والمجتمعات البشرية كما اعتقد توفلر تتسم بالتعقيد والغموض؛ ومن ثم فإن العلم لا يمكنه تقديم تنبؤات متينة حولها على غرار التنبؤات في الطبيعة. والتغير في نظر توفلر كذلك هو علة ما يحدث في عالمنا من أحداث. كما يوجد ارتباط وثيق بين المستقبل والتغير فهذه العلاقة قديمة؛ ولكنها اختلت في وقتنا، وقد ترتب ذلك على السرعة الهائلة نتيجة للثورة الصناعية. إن نظرة توفلر إلى التنبؤ التاريخي هكذا تتوافق مع نظرة بوبر للتاريخ. وقبول التنبؤات التاريخية يعد لوناً من ألوان التنجيم؛ وإن استندت إلى وقائع وحوادث ماضية؛ فالمستقبل مجهول تماماً.

---

(402) Mansbach Richard W. – **Global Politics in a Changing World** P: 383.

إن التحليل الاجتماعي هو أداة البحث الفعالة التي اخترعها توفلر، ويتبدى دور هذا التحليل الاجتماعي لتعاقب الموجات في تقسيم توفلر للتاريخ إلى حضارات أو موجات ثلاث، وقبل هذه الموجات ركز تحليله على طريقة وأسلوب حياة إنسان ما قبل الزراعة، الإنسان البدوي المترحل، وأدى به كذلك التحليل الاجتماعي إلى النظر في الحياة الاجتماعية القائمة على الزراعة، والحياة الاجتماعية القائمة على الصناعة ثم توقعاته للحياة الاجتماعية في المستقبل التي ستقع في دائرة حضارة الموجة الثالثة. واكتشف توفلر كذلك أداة قياس فعالة وهي الزمن، وأنه ثمة ارتباط وثيق بين الزمن والتغير؛ فالتغير بغير الزمن يصبح شيئاً لا معنى له هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التغير يعمل على دفع الزمن وتحريكه. والزمن من أهم العوامل التي ينقسم على أساسها سكان العالم وذلك إلى جانب عوامل أخرى كالعنصر والقومية والدين والأيدلوجية.

ثانياً: يرتبط التنبؤ التاريخي ارتباطاً وثيقاً بالنظرية الدورية، ودعاة هذه النظرية يعتقدون بأن التاريخ يخضع لقوانين عامة ثابتة تنطبق على الماضي كما تنطبق كذلك على الحاضر والمستقبل ومن ثم يمكن التنبؤ بالمستقبل؛ إنها النظرية التي تقرر أن أحداث التاريخ تخضع لعملية دورية مستمرة، كما هو الحال عند ابن خلدون وفيكو واشبنجلر وتوينبي وغيرهم.

ثالثاً: استبعد توفلر ودعاة النظرية الغائية فكرة التنبؤ من ميدان التاريخ نهائياً، واتفقوا جميعاً أيضاً في نقطة أساسية وهي أن المجتمع الأمريكي هو النموذج الكامل للعالم. وهذه نظرة أحادية للتاريخ. ولم يتكلم توفلر كدعاة الغائية عن نهاية التاريخ، وإنما عن نهاية ما قبل التاريخ نهاية حضارة الموجة الثانية وبداية حضارة الموجة الثالثة، أما نهاية التاريخ كما صورها فوكوياما وفريدمان فهي تختلف عن ذلك تماماً، فعند فوكوياما أن التاريخ قد حقق مضمونه في الدولة الشاملة والمتجانسة التي تتضمن الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الحرة. وعند فريدمان ترتبط الغائية بنظرته الدينية، فكل

ما ورد في الكتاب المقدس هو النسخ الأصلية لما يحدث في عالمنا المعاصر، فالغائية هنا ترتبط ارتباطاً شديداً بالدين.

إن دراسة هؤلاء للتاريخ تكشف عن نزعتهم البرجماتية، فقضايا العصر ومشكلاته الراهنة هي الأرض التي يتحرك من خلالها هؤلاء لبناء نظرية متكاملة تستند في جوهرها إلى النظرة البرجماتية التي تقرر أن المعرفة الصحيحة والصادقة عن الماضي تؤدي إلى نتائج مثمرة عن التاريخ، وبالنظر إلى موقف توفلر نجد أنه قد بحث في التاريخ عن المبدأ الأساسي وهو التغيير وتتبع جذوره منذ نشأة الجنس البشري على الأرض حتى وقتنا الحاضر أو العمر رقم 800 ثم تطلع إلى المستقبل وما حف به من أخطار، وكان التاريخ ووقائعه وأحداثه المتعاقبة هو الميدان الذي أسس عليه موقفه. وفوكوياما قد مضى هو الآخر في نفس الاتجاه البرجماتي فكان التاريخ سواء في الماضي أو في الحاضر أي عند نهايته المزعومة هو الأرض الخصبة التي أسس عليها نظريته الغائية، لقد كانت قوى النفس الثلاث المعروفة عند أفلاطون هي الفكرة الجوهرية التي حاول فوكوياما أن يبحث عن آثارها ونتائجها العملية، أما فريدمان فقد قام بنفس الدور ولكنه بدأ بقصص العهد القديم التي أوردها الكتاب المقدس "التوراة" وحاول أن يفسر كل شيء يحدث في عصرنا انطلاقاًً من هذه الفكرة البرجماتية الدينية الغائية، فهذا ليس بالأمر الغريب فهؤلاء جميعاً أمريكيون تأثروا بالبرجماتية.

<u>رابعاً:</u> تتبدى البرجماتية واضحة جلية في موقف هنتنجتون من الثقافة، فقد أشار إلى أن الأسباب الحقيقية لصراعات الماضي والحاضر والمستقبل ترتد إلى الهويات الثقافية والحضارية. وفي إطار البرجماتية نجد أن المعرفة الصادقة عن الماضي تقود بالضرورة إلى معرفة تاريخية مفيدة. وفي حالة هنتنجتون نجد أنه يدعي أن الثقافة والهويات الثقافية تعبر تعبيراً صادقاً عن الماضي وهذه نظرة برجماتية للتاريخ، لقد انطلق من فكرة الثقافة وحاول أن يطابقها مع حوادث التاريخ.

فهنتنجتون شأنه شأن توفلر وبول كيندي يركز على الماضي لاستشراف آفاق المستقبل. إن هنتنجتون حين قرر أن التعددية الثقافية هي أساس صدام الحضارات، في الماضي والحاضر والمستقبل فإنه لم يقصد بذلك التنبؤ بالمستقبل وإنما يقصد توقعات مستقبلية وهذه هي نفس الروح البرجماتية التي اتسمت بها نظرية توفلر في التغيير وبول كيندي في قيام وسقوط القوى العظمى. والعوامل الثقافية عند هنتنجتون هي التي ستحدث الصراعات في المستقبل. وهنتجتون شأنه شأن توفلر وفوكوياما وفريدمان وغيرهم يركز على البعد المركزي الأوربي والأمريكي، وهذه هي نظرة أحادية للتاريخ.

قائمة المراجع العربية

[1] أ. بروني ـ مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ـ الجزء الثاني ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي [دار النهضة العربية 1967].

[2] دكتور أحمد فؤاد الأهواني ـ نوابغ الفكر الغربي [دار المعارف الطبعة الثالثة 1968].

[3] دكتور أحمد محمود صبحي ــ في فلسفة التاريخ [مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1975].

[4] أسوالد اشبنغلر " تدهور الحضارة الغربية " ترجمة أحمد الشيباني ـ الجزء الأول [منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت 1964].

[5] آلفين توفلر"تحول السلطة بين العنف والثورة والمعرفة" تعريب ومراجعة د.فتحي حمد بن شتوان، نبيل عثمان.[مكتبة طرابلس العلمية العالمية 1996].

[6] آلفين توفلر"خرائط المستقبل" ترجمة أسعد صقر[منشورات اتحاد الكتاب العرب 1987].

[7] الفين وهيدي توفلر" إنشاء حضارة جديدة، سياسة الموجة الثالثة" ترجمة حافظ الجمالي [من منشورات اتحاد الكتاب العرب 1998].

[8] إ.م. بوشنسكي الفلسفة المعاصرة في أوربا ترجمة دكتور عزت قرني [مطابع السياسة ـ الكويت 1992].

[9] اميل بوترو – العلم والدين في الفلسفة المعاصرة – ترجمة أحمد فؤاد الأهواني [الهيئة المصرية1973].

[10] أ.وولف فلسفة المحدثين والمعاصرين ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي الطبعة الثانية [مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1936].

[11] جان فال ـ طريق الفيلسوف ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة دكتور أبو العلا عفيفي [مؤسسة سجل العرب1967].

[12] جان فال ـ الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ـ ترجمة فؤاد كامل، مراجعة الدكتور فؤاد زكريا [دار الكاتب العربي للطباعة والنشر].

[Available from www.google.com [accessed 12th April 2012].

[13] جون ديوي ـ الفردية قديماً وحديثاً ـ ترجمة خيري حماد، مراجعة مروان الجابري [الهيئة المصرية العامة للكتاب 2001].

[14] جون كولي ـ التحالف ضد بابل ـ ترجمة ناصر عفيفي [مكتبة الشروق الدولية الطبعة الأولى 2006م].

[15] دكتور حسن حنفي ـ مقدمة في علم الاستغراب ـ [الدار الفنية للنشر والتوزيع 1991].

[16] دافيد د.مارسيل ـ فلسفة التقدم ـ ترجمة دكتور خالد المنصوري ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ بدون تاريخ].

[17] روبرت لافون ـ جرامون ـ قضايا الساعة ـ ترجمة نادية القبانى ـ [شركة ترادكسيم 1977].

[18] دكتور زكريا إبراهيم ـ دراسات في الفلسفة المعاصرة [مكتبة دار مصر الطبعة الأولى 1968].

[19] دكتور عبد الوهاب جعفر ـ مقالات الفكر الفلسفي [دار المعرفة الجامعية 1990]

[20] دكتور عثمان أمين رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1989].

[21] فرانكلين باومر ل . الفكر الأوروبي الحديث ـ الاتصال والتغير في الأفكار من 1600 إلى 1950 ـ الجزء الثالث [القرن التاسع عشر] ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989].

[22] كارل بوبر ـ بؤس الأيديولوجيا ـ نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي ـ الطبعة الأولى [الطبعة العربية دار الساقي 1992].

[23] دكتور محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف [دار المعرفة الجامعية 1987].

[24] دكتور محمد مهران رشوان ـ مدخل إلى الفلسفة المعاصرة [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1984].

[25] دكتور محمود زيدان ـ وليم جيمس [دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2005].

[26] ول ديورانت ـ قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ـ ترجمة دكتور فتح الله محمد المشعشع ـ الطبعة السادسة [مكتبة المعارف بيروت 1988].

[27] هـ. و.وولش "مدخل لفلسفة التاريخ" ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة محمد بكير خليل [مؤسسة سجل العرب 1962].

[28] وليام أرنست هوكنج ـ معنى الخلود في الخبرات الإنسانية ـ ترجمة مترى أمين ـ مراجعة محمد على العريان ـ مقدمة بقلم الدكتور زكي نجيب محمود [المركز القومي للترجمة 2015]

[29] دكتور يحيى هويدي ــ مقدمة في الفلسفة العامة ــ الطبعة التاسعة [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1989].

قائمة المراجع الأجنبية

[1] Adams George P. – Contemporary American Philosophy – Personal statements Vol. II [New York 1930].

[2] Alston William P, George Nakhnikian – Readings in twentieth century philosophy (the free press of Glencoe – collier-Macmillan limited , London – 1963).

[3] Ayer A.J Language truth and logic [Pelican Books 1971]. Available from www.google.com [accessed 18th November 2011].

[4] Barnes Harry Elmer – History of historical Writing – Second Revised Edition – Dover Publications, INC. [New York 1963]

[5] Berlin Isaiah four essays on liberty , [oxford university press , London , 1969]

[6] Blau Joseph L. – Men and movements in American philosophy [New York – Prentice-hall,Inc 1954].

[7] Cacioppo John T. , Gun R. Semin and Gary G. Berntson Realism, Instrumentalism, and scientific Symbiosis psychological theory as a search for truth and the Discovery of solutions [American Psychological 2004]. available from www.google.com [accessed 29th April 2013]. http://psychology.uchicago.edu/people/faculty/cacioppo/jtcreprints/csb04.pdf

[8] Cacioppo John T., Louis G. Tassinary – Centenary of William James Principles of Psychology: From the Chaos of Mental Life to the Science of Psychology Vol. 16 [Society for personality and Social Psychology, I n c.1990]. http:// psychology uchicago. Edu/ people/ faculty/

cacioppo / jtcreprints/ centenary. Pdf. [accssed April 19th 2012].

[9] Calcaterra Rosa M. New perspectives on pragmatism and analytic philosophy [Amsterdam - New York, NY 2011].

[10] Caldwell William M.A., D.Sc. Pragmatism and idealism [London Adam and Charles Black 1913]. Available from www.google.com [accessed 1st January 2013].

[11] Dewey John – Experience And Nature [London George Allen & Unwind, LTD 1929].

[12] Dewey John Human Nature And Conduct [New York Henry Holt And Company 1923] Available from www.google.com [Accessed 23 th August 2012].

ــ جون ديوي ــ الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني ــ ترجمة وتقديم دكتور محمد لبيب النحيحي [مؤسسة الخانجي بالقاهرة1963].

[13] Dewey John – Philosophy and Civilization [Capricorn Books 1963].

جون ديوي _ البحث عن اليقين ترجمة دكتور أحمد فؤاد الأهواني [دار حياء الكتب العربية 1960].

[14] Dewey John The Influence of Darwin On Philosophy And Other Essays in Contemporary Thought [New York Henry Holt And company 1910]. Available from www.archive.org [accessed 5th May 2013].

[15] Dewey John – The Quest for Certainty**:** A Study of the Relation of Knowledge and Action [Capricorn Books G. P. Putnam's Sons, New York 1960].
ـــ جون ديوي ـ **البحث عن اليقين** ـ ترجمة وتقديم دكتور أحمد فؤاد الأهواني [دار إحياء الكتب العربية 1960].

[16] Dewey John Reconstruction in philosophy [a mentor books published by the new American library1954].

[17] Fisch H. Max Classic American Philosophy [New York Appleton _ Century crofts, Inc 1951].

[18] Forsyth James – Psychological Theories of Religion [Upper Saddle River, New Jersey 2003]

[19] Frankel Charles The golden age of American philosophy [New York 1960].

[20] Friedman Thomas L. Hot, Flat, and Crowded – Why we need A Green Revolution and how it can renew America – [Farrar, Straus and Giroux New York 2008]. Available from www. Amazon Books. Com. [Accessed 15 th November 2009].

[21] Friedman Thomas L. The Lexus and The Olive Tree [A Division of Random House, INC. New York 2 000].

ـــ توماس فريدمان ـــ السيارة ليكساس وشجرة الزيتون ـــ محاولة لفهم العولمة ـــ ترجمة ليلى زيدان ومراجعة فايزة حكيم [الدار الدولية للنشر والتوزيع القاهرة ـــ الطبعة الأولى 2000].

[22] Fukuyama Francis – The End Of History and The Last Man [the free press , A Division of Macmillan, Inc.New York 1992].

ـــ فرنسيس فوكوياما "نهاية التاريخ وخاتم البشر" ترجمة حسين أحمد أمين [مركز الأهرام للترجمة والنشر1993]

[23] Fuller B. A. G. – A History Of Philosophy – I I Revised Edition [New York 1949].

[24] Huizinga A. V. C. P. THE American Philosophy Pragmatism critically considered in Relation to Present-day theology [Boston Sherman, French and Company 1911].

[25] Huntington p. Samuel The clash of civilization and the remaking of world order [the free press 2002].

[26] James William Pragmatism a new name for some old ways of thinking [Longman, green and co. New York. London. Toronto 1949].

[27] James William The Principles of Psychology. vailable from [www.abika.com [accessed 6th October 2012].

[28] James William – The Meaning of Truth**,** A Sequel To Pragmatism [London 1909].

[29] Jams William – Some Problems Of Philosophy**,** A Beginning of An Introduction to Philosophy [Longmans, Green and Co. London, New York, Toronto 1948].

ــ وليم جيمس ــ بعض مشكلات الفلسفة ــ ترجمة دكتور محمد فتحـي الشنيطي ومراجعة دكتور زكـي نجيـب محمـود [المؤسسـة المصـرية العامة 1962].

[30] John Driscoll T. Pragmatism and the problem of the idea [New York 1915] Available from www.google.com [Accessed 24th February 2013].

[31] Kennedy Paul – The Rise and fall of the Great Powers – Economic Change and Military [4] Conflict [4] from 1500 to 2000 [copyright 1988].
ـــ بول كيندي ـــ القوى العظمى ـــ التغيرات الاقتصادية والصراع العسكري من 1500 إلى 2000 ـــ ترجمة دكتور عبد الوهاب علوب [دار سعاد الصباح 1993]

[32] Knight Margaret – William James [A Pelican Book 1950]

[33] Riley Woodbridge PH.D. American thought from Puritanism to pragmatism [New York Henry Holt and company 1915]. available from: www.google.com [accessed 24th February 2013].

[34] Rogers Arthur Kenyon English and American philosophy since 1800 a critical survey [New York The American Company 1922] Available from www.google.com [accessed 12th April 2013].

[35] Roty Richard pragmatism, relativism, and irrationalism [American Philosophical Association 1980] Available from: http://www.jstor.org. [Accessed 12th April 2012].

[36] Royce Josiah – Religious Aspect Of Philosophy – A critique of the bases of conduct and of faith [Boston and New York Houghton Mifflin Company].

[37] Royce Josiah – The Philosophy of Loyalty [The Macmillan Company 1908].

[38] Royce Josiah The spirit of modern philosophy [Boton and New York, Houghton Mifflin Company 1892]. Available from www.google.com [accessed 27th August 2014].

[39] Royce Josiah The world and the individual **[**The Macmillan Company1900**]**.

[40] Runes D. Dagobert Twentieth century philosophy **[**New York 1943**].**

[41] R.P. Phillips, D.D., M.A., Modern Thomistic Philosophy [London 1941].

[42] Magee Bryan – The story of philosophy a concise introduction to the world's greatest thinkers their ideas –[Dorling Kindersley Limited , London, 2001].

[43] Manicas T.Peter Rescuing Dewey Essays in Pragmatic Naturalism [Lexington Books New York 2008].

[44] Mann Douglas, G. Elijah Dann Philosophy A New Introduction [2005].

[45] Mansbach Richard W. – Global Politics in a Changing World , A Reader Third Edition – Houghton Mifflin Company Boston [New York 2006].

[46] Mann Douglas, G. Elijah Dann – Philosophy A New Introduction [Wadsworth, a division of Thomson Learning, inc.2005]

[47] Mazzocco Angelo Interpretations of Renaissance Humanism [The National Gallery, London 2006].

[48] Muelder Walter G. – The Development of American Philosophy [Houghton Mifflin Company Boston 1940].

[49] Nye Joseph s. Jr. Understanding International Conflicts – An Introduction to Theory and History – Seventh Edition [New York 2009].

[50] Porter Burton – The good Life [Collier Macmillan Publishers, London 1980]

ـــ بيرتون بورتر ـــ الحياة الكريمة ـــ الجزء الثاني ـــ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992]

[51] Sahakian William S. , Mable Lewis Sahakian – Ideas of The Great Philosophers [New York 1966].

[52] Schweitzer Albert Anti – Pragmatism an Examination into the Respective Rights of Intellectual Aristocracy and Social democracy [Boston Small, Maynard and Company 1909].

[53] Schweitzer – pilgrimage to humanity, Translated by Walter E. stuermann [university of Tulsa wisdom Library].

[54] Schweitzer Albert – pilgrimage to humanity, translated by Waltere Stuermann [Philosophical Library 1961].

[55] Singer Peter, Hegel Oxford University [Press – 1982].

[56] Sorokin Pitirim A. Modern Historical and Social Philosophies [New York – 1963].

[57]Stephen Caukroger, and John Schuster– Descartes Natural [London and New York, 2000].

[58] Strah.Goy W. American philosophy [van nostrand Rienhold company].

[59] Stumpf Samuel Enoch Socrates to Sartre A history of philosophy (The McGraw hill companies 1999).

[60] Thilly Frank A history of philosophy revised by Ledger Wood [Henry holt and company, new York 1953].

[61] Tinder Glenn – Political Thinking – The Perennial Questions [University of MOSSACHUSETTS, Boston 1970].

[62] Toffler Alvin – Future Shock [Pan Books Ltd, Cavaye Place London swio1975].

ــ آلفين توفلر ــ صدمة المستقبل ــ ترجمة محمد على ناصف ــ تقديم دكتور أحمد كمال أبو المجد [دار نهضة مصر للطبع والنشر 1974].

[63] Toffler Alvin – The third wave [Pan Books London 1981].

[64] Tomlin E.W.F. The great philosophers The western world [Skeffington and son Ltd, founded 1958].

[65] Toynbee Arnold J. – Greek Historical Thought – From Homer to the Age of Heraclius [New American 1964].
ـ أرنولد توينبي ـ الفكر التاريخي عند الإغريق ـ مقدمة الطبعة الإنجليزية الثانية ـ الطبعة الثانية ـ ترجمة لمعي المطيعي [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990]

[67] Wells H. G. The Outline Of history – Being a Plain History of Life and Mankind [London, Toronto 1934].
ـ هـ.ج. ولز ـ معالم تاريخ الإنسانية ـ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ـ الجزء الأول [الهيئة المصرية العامة للكتاب]
[68] Wilshire Bruce – The Primal Roots of American Philosophy – Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought [The Pennsylvania State University Press 2000]

المراجع الفرنسية

[1] Bergson Henri – Les deux sources de la religion [Les Presses universitaires de France 1948].
ــ هنري برجسون ــ منبعا الأخلاق والدين ــ ترجمة دكتور سامي الدروبي ودكتور عبد الله عبد الدائم [الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971].

[2] Bergson Henri – L'énergie Spirituelle – Essais et Conférences [Paris: Les Presses universitaires de France, 1967] available from Site web: http:// bibliotheque uqac uquebec. Ca/ index. htm.
ــ هنري برجسون ــ الطاقة الروحية ــ ترجمة دكتور سامي الدروبي ــ [الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971].

[3] Bergson Henri Essai Sur Les données immédiates de la conscience [Presses Universitaires de France1970].
ــ هنري برجسون ــ بحث في المعطيات المباشرة للوعي ــ الطبعة الأولى ــ ترجمة د. حسين الزاوي [المنظمة العربية للترجمة 2009].

[4] Bergson Henri – L'evolution creatr ice [presses universitaires de france 1948].

ــ هنري برجسون ــ التطور الخالق ترجمة دكتور محمد محمود قاسم [مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984].

[5] Hébert Marcel – Le Pragmatisme – M. William James [Paris Librairie oritique 1910].

[6] Poincaré Henri La science et l'hypothèse [bibliothèque nationale de France 1992].

[7] Poincaré H science et méthode [Paris Ernest Flmmarion, éditeur 26,Rue Racine 1920].

الموسوعات العربية والأجنبية

[1] دليل أكسفورد للفلسفة ــ الجزء الثاني ــ ترجمة نجيب الحصاوي [المكتب الوطني للبحث والتطوير ـ ليبيا بدون ـ تاريخ].

[2] الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية : الدكتور زكي نجيب محمود [دار القلم بيروت].

[3] The Encyclopedia Of Philosophy – Paul Edwards – Editor in Chief – Volume Three- Macmillan [New York].

[4] Cambridge Dictionary of Philosophy Second Edition – General Editor Robert Audi [Cambridge university Press 1999].

[5] [The dicitionary of philosophy – edited by Dagobert D. Runes [Philosophy library New York].

[6] Petit Dictionaire Philosophique [Moscou 1955].

المقالات

[1] Başar and Güntekin Bergson's intuition and memory vol7 issue4 [NeuroQuantology 2009] Available from Www. neuroquantology.com[accessed 2October 2011].

[2] Gontarski S.E. – "what it is to have been": Bergson and beckett on Movement, Multiplicity and Representation – Journal of Modern Literature @ [Indiana university press 2011] available from http://www.jstor.org/pss/10.2979/jmodelite.34.2.65 [accessed 19th December 2011].

[3]Grosz Elizabeth – Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming – Vol 11, no. 2, [Parallax, 2005]. available from – http://www. tandf.co. uk/journals [accessed 2, October 2011].

[4] Jr. Bielland Andrew and Patrick Burke – The Incarnate Subject – Translation by Paul B. Milan [Humanity Books United States of America 2001].available from www.prometheusbooks. Com [Accessed 28th September 2011].

مواقع الإنترنت

[1] http://hayya.alafdal.net/t90-topic

[2]http://www.google.com.eg/search?hl=ar&site=&source=hp&q=Utilitarisme+Francisco+Vergara+pdf&btnG=%D8%A8%D8%AD%D8%AB

[3]http://ar.wikipedia.org\wiki\%D8%A2%D9%84%D9%81%D9%8A%D9%86_%D8%AA%D9%88%D9%81%D9%84% D8%B1

[4]http://seekingalpha.com\article\124668-historical-patterns-predict-this-crisis-will-last-through-2025

[5]http://www.jism.gov.jo\arabic\standardization\ar-standarization.htm

[6] http://www.maslowtoffler.com\AToffler.html

[7] http://www.newadvent.org\cathen\12333b.htm

[8] http://WWW,pragmatism. Org /

[9] http://www.worldhistorysite.com\prediction.html

[10]]http://www.angelfire.com/md2/timewarp/bergson.html

[11] http:// www. Elmessiri. Com/ encyclopedia/ Jewish/ encyclopid/ Mg3/ Gz2/ BA12/ MD08/ Mo346.HTM.

[12] http:// Plato.stanford.edu\entries\bergson.

[13] **[**http://dewey.pragmatism.org/**]**

[14] http://mb-soft.com/believe/tan/nominali.htm

[15] [http://www.iep.utm.edu/dewey/]

[16] [http://www.saaid.net/feraq/mthahb/98.htm

المحتويات



أ.د/ فتحى محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

- من مواليد كفر الزيات بمحافظة الغربية ، تلقى تعليمة الإبتدائى بطنطا .
- انتقل بعد ذلك إلى الإسكندرية فأتم فيها دراسته ، ثم التحق بكلية الآداب قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية وحصل فيها على ليسانس الآداب والتحق بعد ذلك بالدراسات العليا بنفس الجامعة حيث منح درجتى الماجستير والدكتوراه وعمل مدرساً للفلسفة الحديثة والمعاصرة .
- أستاذاً مساعدا بكلية الآداب بقنا جامعة جنوب الوادى تلك الجامعة التى أحبها كثيراً وتتلمذ على يديه الكثير من طلاب الفلسفة ، وأشرف فيها ايضاً على العديد من الرسائل الجامعية ، ولازالت الجامعة تدعوه للإشراف على رسائل أخرى فى الفلسفة سواء الفلسفة الحديثة والمعاصرة أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ .
- تم ندبه إلى كلية الآداب جامعة كفر الشيخ عام ٢٠٠٨ .
- نقل رسمياً فى نفس العام إلى تلك الجامعة .
- فى عام ٢٠٠٩ كلف بالقيام بأعمال رئيس قسم الفلسفة حتى أصبح أستاذاً فكلف برئاسة قسم الفلسفة .
- من أهم الأقوال التى يرددها فى تدريسه لفسفة التاريخ هى (يعلمنا التاريخ أنه لا أحد يتعلم من التاريخ) .

رقم الايداع ٢٠١٦/١٤٧٢٨
الترقيم الدولى ١-٤٠٧٢-٩٠-٩٧٧-٩٧٨

